

Die

Mysterienheiligtümer

in Eleusis und Samothrake.

Von

Otto Rubensohn.

Mit zwei Plänen
und mehreren Abbildungen im Text.

Berlin 1892

R. Gaertner's Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder
S.W. Schönebergerstrasse 26.

Meinen lieben Eltern

Inhalt.

Vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer von der Philosophischen Fakultät der Kaiser-Wilhelms-Universität in Strassburg am 1. Mai 1890 gestellten Preisaufgabe, deren Thema lautete: „Über die Gesammtanlage der grösseren Heiligtümer und Feststätten Griechenlands mit Rücksicht auf die Bedingungen des Kultus und die künstlerische Durchführung.“ Die zur Bewerbung eingereichte und von der Fakultät angenommene Arbeit umfasste ausser den beiden Mysterienkultstätten noch das Asklepiosheiligtum bei Epidauros. Eine weitere Ausdehnung der Arbeit auf die übrigen grossen Feststätten war einmal in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht möglich, und sodann mangelte es auch für die Mehrzahl derselben an den notwendigen Vorarbeiten und dem Material, das erst durch weitere Ausgrabungen gewonnen werden muss. Bei Olympia insbesondere, dessen Behandlung im Rahmen des Themas ja vor allem zu erwarten gewesen wäre, schien eine Untersuchung vor Abschluss der grossen im Erscheinen begriffenen Publication verfrüht zu sein.

Für die beiden Mysterienkultstätten liegt das Material vortrefflich geordnet vor. Für Eleusis in den trefflichen Ausgrabungsberichten von Dem. Philios in den Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχαιολογικῆς ἑταιρίας 1882—1890 und den Inschriftenpublicationen in der Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική von Philios und Tsuntas seit 1883; für Samothrake in den beiden Bänden der archaeologischen Untersuchungen auf Samothrake von Conze, Hauser, Niemann (I) und Conze, Hauser, Benndorf (II) und in Conzes „Reisen auf den Inseln des thrakischen Meeres“.

Die Beschränkung auf diese beiden Kultstätten schien umsomehr gerathen, als ihre Behandlung ein in sich abgeschlossenes Ganze zu ergeben versprach. Deshalb ist auch das

Asklepiosheiligtum bei Epidauros von der Veröffentlichung ausgeschlossen worden, das wohl passender mit dem Amphiaraeion und dem Asklepieion in Athen zusammengestellt wird, und nur mit Rücksicht auf die enge Zusammengehörigkeit beider Kultstätten ist Samothrake in die Arbeit hineingezogen worden, das ja einer erneuten Behandlung nicht bedarf; in diesem Teil der Arbeit konnte und sollte daher auch nichts wesentlich neues geboten werden.

Zu lebhaftem Dank bin ich den Herren Drr. W. Dörpfeld und Dem. Philios für freundliche Zusendung von Planskizzen und wertvolle Angaben über die Resultate der letzten Ausgrabungen in Eleusis verpflichtet, ebenso Herrn Prof. Dr. Conze, der die ausserordentliche Güte hatte, mir das unten abgebildete Relief von Samothrake und die Cyriacuszeichnung zur Publication zu überlassen. Zugleich benutze ich die Gelegenheit, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. A. Michaelis, für die vielfache Anregung und Unterstützung, welche er mir bei der Anfertigung dieser Arbeit hat zuteil werden lassen, auch an dieser Stelle den herzlichsten Dank auszusprechen.

Einleitung.

Eine ganz eigene Stellung unter den griechischen Religionsformen nehmen die grossen Mysterienkulte von Eleusis und Samothrake ein. Nicht der Umstand allein, dass es Geheimkulte sind, erklärt diese Thatsache, denn es hat abgesehen von diesen Mysterien noch viele andere Geheimkulte in Griechenland gegeben; es sind vielmehr ganz wesentliche Dinge in Inhalt und Form der genannten Mysterien, welche uns in denselben etwas ganz anderes erblicken lassen, als wir sonst unter griechischen Götterkulten zu verstehen gewohnt sind. Hierher gehört vor allem das starke Betonen des Dogmas, das wir wenigstens im eleusinischen Kult — von Samothrake kennen wir ja leider Einzelheiten aus dem Kultus zu wenig, als dass wir dasselbe hier näher berücksichtigen dürften — beobachten können. Bei den anderen Kulten tritt dasselbe vor den äusseren Kultushandlungen fast gänzlich zurück, so dass diese letzteren hier fast vollständig Selbstzweck geworden sind, und ihre richtige Erfüllung den Hauptinhalt des Gottesdienstes bildet. In den Eleusinien dagegen dienen die Kultushandlungen ausgesprochenermaassen nur als Mittel zum Zweck und haben nur deshalb ihre hohe Bedeutung, weil sie der symbolische Ausdruck für die Heilswahrheiten sind, welche im eigentlichsten Sinne das Wesen des ganzen Kultus ausmachen*).

Ferner zeigt sich ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal in der Zulassung zur Teilnahme an dem Kultus: Falls nicht Zugehörigkeit zu einem Staats- oder Geschlechtsverband bei einem der uns sonst geläufigen griechischen Kulte Vorbedingung für die Beteiligung an demselben war, bedurfte es keiner

*) Cf. Stengel griech. Sakralaltertümer p. 123 ff. v. Wilamowitz-Moellendorff. Aus Kydathen p. 129.

weiteren Voraussetzungen, um dieselbe zu erwerben. Wenn einer nur ein echter Hellene war, sich keine Frevelthat hatte zu Schulden kommen lassen und nicht gegen die Kultusgebräuche sich verging, so stand seiner Beteiligung am Götterfeste nichts im Wege. Anders bei den Mysterien: hier gab es eine Menge von Vorschriften kultlicher Natur, die der Einzelne erfüllen musste, eine Menge von Gebräuchen, die er zu verrichten hatte, ehe ihm die Beteiligung an den heiligen Feiern gestattet ward.

Ebensolche Verschiedenheiten gegenüber den anderen Kulten haben die Mysterien nun auch, was für unsere spezielle Aufgabe wichtiger ist als das genannte, in der Art und der Form der Kultushandlungen aufzuweisen. Schon in der Beteiligung des einzelnen Teilnehmers zeigen sich diese. Bei den übrigen Festen hatte derselbe eigentlich fast gar keine besonderen Kultushandlungen zu vollziehen, der Priester verrichtete für die Gemeinde die Opfer und sprach die Gebete, höchstens dass die Gemeinde sich hin und wieder durch feierliche Gesänge, Prozessionen oder heilige Tänze an dem Gottesdienst selbsthandelnd beteiligte. In den Mysterien aber musste nicht nur der einzelne bestimmte Kultushandlungen vornehmen, wie wir das z. B. aus Clemens Alexandrinus Protrept. II 21 (Dindorf) wissen (vgl. auch K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert.[2] § 55 Anm. 29), sondern es kam auch nicht wenig auf die Art und Weise an, wie der einzelne zu den mystischen „δρώμενα“ und „φῆμαι“ Stellung nahm. Mit dem blossen Schauen und Hören war es nicht gethan, und eine dogmatische Belehrung gaben die darstellenden Priester nicht dazu, wie Lobeck zur Genüge nachgewiesen hat; also musste jeder selbst darüber nachdenken und mit Hülfe der ihm von dem Mystagogen gewordenen Belehrung den wahren Gehalt der symbolischen Handlungen zu erkennen streben, denn nur so konnte er wirklich der Güter teilhaftig zu werden hoffen, die dem Eingeweihten in Aussicht gestellt wurden. Während ferner an den meisten anderen Festen schon verhältnismässig früh agonistische und musische Schaustellungen und Aufführungen, die doch immer nur in einem gewissen Grade religiöser Natur

waren, die kultlichen Handlungen stark in den Hintergrund gedrängt haben, behielt in den Mysterien — den eleusinischen sowohl wie den samothrakischen — immer das rein kultliche Element entschieden die Oberhand, und wenn auch schon früh Agone mit den Eleusinien verbunden waren, so haben diese doch niemals den eigentlichen Kultushandlungen gegenüber das Uebergewicht erhalten. Vor allem sind es schliesslich diese Kultushandlungen selbst, welche durch ihre Eigenartigkeit die Sonderstellung der Mysterien recht deutlich kennzeichnen. Besonders meine ich damit die mystischen „δρώμενα“ im Weihetempel selbst, für die wir eine Analogie in den anderen Kulten vergeblich suchen werden; doch auch die anderen Kultushandlungen, wie Prozessionen, Fackelläufe, Reinigungen und Sühnungen, die uns in ähnlicher Form auch aus anderen Kulten geläufig sind, scheinen durch die ihnen untergelegte symbolische Bedeutung einen besonderen Charakter angenommen zu haben.

Dass diese hier nur angedeuteten fundamentalen Unterschiede an Inhalt und Form des Kultus auch eine gegenüber den anderen bekannten Kultusstätten in vielen Punkten eigenartige Gestaltung der Mysterienheiligtümer zur Folge haben mussten, ist von vorneherein einleuchtend. Vor allem erhielt durch die anders gearteten Kultushandlungen der Tempel in den Mysterienkulten eine ganz andere Rolle und auch eine ganz andere Bedeutung, als das sonst im griechischen Kultus der Fall war. Während an anderen Kultstätten der Tempel nur das Haus für den Gott ist, die Kultushandlungen bei den grossen Festen sich daher in der Regel ausserhalb desselben vollziehen, und höchstens der oder die Priester für die Gemeinde im Tempel die Opfer darbringen, ist an den Mysterienkultplätzen das Tempelinnere der allereigenste Platz für die Kultushandlungen und dazu bestimmt, die ganze denselben zuschauende Gemeinde in sich aufzunehmen. Dass dem so war, können wir noch mehrfach aus Andeutungen alter Schriftsteller entnehmen, von denen einige hier Platz finden mögen. So sagt z. B. Aristides im Eleusinios von den Eleusinien: „τὸ δὲ δὴ μέγιστον καὶ θειό-

τατον. μόνην γὰρ ταύτην τὴν πανήγυριν εἷς οἶκος συλλαβὼν εἶχε καὶ ταὐτὸν ἦν τῆς τε πόλεως πλήρωμα καὶ τοῦ Ἐλευσινίου" (vgl. auch Panathen 197, 10 [I S. 311 Dind.]) und bei Aristophanes lesen wir in den Wolken v. 302 f. vom Lande des Kekrops,

οὗ σέβας ἀῤῥήτων ἱερῶν, ἵνα μυστοδόκος δόμος
ἐν τελεταῖς ἁγίαις ἀναδείκνυται.

ferner bei Themistius Or. V 71. a (vergl. Lobeck Aglaoph. p. 59) an einer Stelle, an der es sich ebenfalls um Eleusis handelt: „ἔξω τοῦ νεὼ τὰ προτέλεια μυήσας εἰς τὰ ἀνάκτορα τὴν τελετὴν κατατεθήσται." (Mehr s. bei Lobeck a. a. O.)

Dies ist ein Punkt von wesentlichster Bedeutung sowohl für die Anlage der ganzen Kultusstätte als auch für das Aussehen des Tempels selbst. Infolge davon, dass der Schwerpunkt der Feier in das Tempelhaus hinein verlegt war, war man der Notwendigkeit eines besonders umfangreichen Tempelvorhofes zwar nicht gänzlich überhoben — denn es fanden trotzdem eine Menge von Kultushandlungen auch ausserhalb des Tempels statt, wie man das z. B. auch aus der citierten Themistiosstelle ersehen kann — aber man bedurfte doch nicht eines so ausgedehnten Temenos, wie das z. B. bei Festspielstätten, wie besonders Olympia, notwendig war; und jedenfalls müssen wir von diesem Standpunkt aus die Anlage der eleusinischen Kultusstätte — besonders in der Perikleischen Epoche — beurteilen, in der der Weihetempel durch seine Grösse gegenüber dem nicht sehr bedeutenden Umfang der ‚αὐλή' geradezu erdrückend wirken musste. Vor allem aber brachte die Bestimmung des Tempels in den Mysterienkulten für die Anlage des Tempelhauses selbst tiefgreifende Veränderungen mit sich. In einem der im gewöhnlichen Stil erbauten Tempelhäuser konnte man weder eine so grosse Menschenmenge, wie wir sie bei den Mysterienfeiern schon früh vorauszusetzen haben, unterbringen, noch eignete sich ihre Gestalt dazu, die Aufführungen für eine grössere Menschenmenge gleich gut sichtbar zu machen. So musste man denn auf eine andere Gestalt verfallen, und so erklärt sich die für Griechenland so merkwürdige Tempelform in Eleusis und so wohl auch der

Rundtempel in Samothrake, dessen Benutzung zu den Mysterienaufführungen allerdings bis jetzt nur vermutet, nicht bewiesen werden kann. Diese Verhältnisse blieben aber natürlich auch für die künstlerische Gestaltung des Tempels nicht ohne eine wichtige Folge. Während nämlich sonst der architektonische und bildnerische Schmuck des Tempelhauses besonders an der Aussenseite des Gebäudes entfaltet wurde, konnte und musste man unter den gegebenen Umständen bei den Mysterientempeln mehr Sorgfalt auf die innere Ausstattung des Baues verwenden und wir werden besonders bei Eleusis zu erwähnen haben, in wie ausgedehnter Weise dieser sich sofort ergebenden Forderung nachgegangen wurde, und was für Folgerungen besonders in künstlerischer Beziehung sich daraus für das Aussehen der ganzen Kultusstätte ergaben.

Das sind im allgemeinen die Punkte, in denen sich die Mysterienkulte und ihre Kultstätten von den übrigen Kulten Griechenlands unterscheiden. Vielleicht liesse sich auch über die Abschliessung des Heiligtums gegen eine Berührung mit der profanen Aussenwelt als eine Eigentümlichkeit, die mit dem Charakter der Geheimkulte zusammenhänge, etwas bestimmtes sagen, da sich aber in dieser Beziehung Samothrake ganz anders verhalten hat als Eleusis, so behandele ich dies lieber bei der Betrachtung der einzelnen Kultusstätten selber. Zuvor jedoch muss ich noch eins hervorheben. Wir würden weit fehl gehen, wenn wir annehmen wollten, dass die Einrichtungen in den beiden Mysterienkulten sehr verwandter Natur gewesen wären. Nicht nur die verehrten Götter waren in beiden Kulten verschieden, auch die Art des Kultus war eine ganz andere in Samothrake als in Eleusis, und die Mysterienkulte sind sich, abgesehen von dem einen sie verbindenden Grundgedanken, dass die Teilnahme an ihnen dem Eingeweihten den Schutz der in der Unterwelt herrschenden Gottheiten und damit eine gewisse Sicherheit für ein glückliches Nachleben nach dem Tode verschaffe, eigentlich nur in ihrem Verhalten gegenüber den anderen Kulten gleich, wenigstens bis in das vierte Jahrhundert hinein, und haben bis dahin ganz bestimmt

jeder für sich seinen selbständigen Entwicklungsgang gehabt. Erst in der Spätzeit des vierten und im dritten Jahrhundert scheint eine Annäherung der verschiedenen Kulte unter einander wenigstens bis zu einem gewissen Grade hin stattgefunden zu haben; wir werden an geeigneter Stelle darauf zu sprechen kommen.

Eleusis

Die Bedingungen des Kultus, welche für die Ausgestaltung der eleusinischen Kultusstätte maassgebend gewesen sind, waren zweierlei Natur. Einmal erwuchsen sie aus den Anforderungen, welche sich aus der alljährlich wiederkehrenden Feier eines panhellenischen Festes von der Bedeutung und der Natur der eleusinischen Mysterien ergaben, und sodann beruhen sie auf den Bedürfnissen, welche die specifisch attischen in Eleusis gefeierten Feste und die Begehungen des täglichen Kultus im Gefolge hatten. Diese beiden Faktoren müssen neben einander aber getrennt behandelt werden, und es ist gleich von Anfang an festzustellen, dass der Einfluss des ersteren dieser beiden Faktoren ein bei weitem grösserer gewesen ist als der des letzteren. Wir beginnen daher füglich unsere Darstellung mit jenem und betrachten zunächst die Einrichtung der eleusinischen Kultusstätte mit Rücksicht auf die aus dem Mysterienkult erwachsenen Bedingungen, wobei wir selbstverständlich die historische Anordnung zu Grunde legen.

I. Aelteste Periode.

Die Anfänge des eleusinischen Kultus reichen bis in jene vorhistorischen Zeiten zurück, in denen Eleusis noch als selbständiger Staat neben Athen bestand (vergl. v. Wilamowitz-Moellendorff Aus Kydathen p. 124 ff.). Was wir über die Art des Kultus in diesen frühen Zeiten aus der ältesten uns zu Gebote stehenden Quelle, dem Homerischen Hymnus auf Demeter[1]) und sonst erfahren, lässt uns erkennen, dass wir es im wesentlichen mit einem agrarischen Kultus zu thun haben, der viele Züge mit den attischen Thesmophorien gemein hat[2]), der aber daneben deutlich die Keime seiner späteren mysti-

schen Natur erkennen lässt. Von Kultushandlungen erkennen wir eine nächtliche Feier der Frauen (Hom. Hymn. auf Dem. vs. 292), einen Reigen der Frauen an dem Καλλίχορον φρέαρ (Paus. I 38, 6) und vor allem die „ὄργια σεμνά“, die Demeter den Landesheroen zeigt und die den Hauptinhalt des Kultus bilden. Neben Demeter und Kora scheinen schon in einem gewissen Grade Hekate (Hom. Hymn. vs. 439 f.) und Hades-Pluto (vs. 489) in den Kultkreis gezogen zu sein. Das ist alles, was wir über die erste Periode des eleusinischen Kultus mit einiger Gewissheit sagen können. Sehen wir uns jetzt nach der Einrichtung der Kultusstätte in dieser Zeit um. Demeter befiehlt im Hymnus vs. 270 ff.

ἀλλ' ἄγε μοι νηόν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῷ
τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος
Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προύχοντι κολωνῷ.

Das stimmt vortrefflich zu der Lage des eleusinischen Heiligtums in späteren Zeiten. Dasselbe lag auf dem Südostende eines sich, wenn auch nur wenig, über die Ebene erhebenden Hügels, also von Osten aus betrachtet, besonders für den von Athen nach Eleusis Kommenden im vollsten Sinne des Wortes „ἐπὶ προύχοντι κολωνῷ“. Aber das Hieron hatte seinen Platz nicht oben auf der höchsten Erhebung dieses Hügels, sondern auf einer etwas niedriger gelegenen, zum teil künstlich durch Abarbeitung des Felsbodens hergestellten Terrasse, an die sich im Westen auf etwas höherem Terrain die eigentliche spätere Burganlage anschloss*), man sieht also, auch das „ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος“ fand seinen vollen Ausdruck in der späteren Anlage, von der Livius sagen konnte (31, 23): ‚castellum imminet et circumdatum est templo‘. Bei den Ausgrabungen der griechischen archaeologischen Gesellschaft haben sich nun auch von der ältesten Anlage — aller Wahrscheinlichkeit nach also der, von der der Hymnos spricht — einige Spuren gefunden und, wie es scheint, können denn auch auf diese die Worte des Homerischen Dichters Anwendung finden. Unter

*) Vergl. hierzu den Plan The unedit. Antiquit. of Attika chap. I t. 2.

den Fundamenten des Pisistratischen Tempels sind Mauerzüge zu Tage getreten, die in ihrer allerdings äusserst fragmentarischen Erhaltung eine Reconstruction der ganzen Anlage, wenigstens so ohne genaue Kenntnis des Terrains, nicht zulassen, aus denen wir aber erkennen können, dass dieser älteste Tempel schon auf derselben Stelle gelegen war, auf der sich auch die späteren Telesterion-Bauten erhoben, auch von ihm gilt also das „ἐπὶ προύχοντι κολωνῷ“ in demselben Massstabe wie für die späteren Tempel. Auf die westlich anstossende Burg haben sich leider die Ausgrabungen der Gesellschaft nicht erstreckt, wir können daher nicht feststellen, wie weit ausgedehnt und überhaupt wie beschaffen die älteste Burganlage war, von der doch der Hymnos mit unzweideutigen Worten spricht. In Zusammenhang mit der alten Burgbefestigung sind aber zweifelsohne die Mauerläufe zu bringen, die bei B-B, B_1 und B_2-B_3 (vgl. den Plan) zu Tage getreten sind. Dass diese alle zusammengehören, hat Philios*) mit Recht betont, und auch seine Deutung dieser Mauerzüge als Fundamente der Peribolosmauer des ältesten Heiligtums trifft sicherlich das Richtige. Um dieser Maueranlage gleich von vorneherein gerecht zu werden, müssen wir uns vor allem gegenwärtig halten, welche Rolle vermöge seiner Lage das Hieron von den ältesten Zeiten an in der Burgbefestigung gespielt haben muss. Das fundamentale Zeugnis, von dem wir auszugehen haben, ist hier der späte Livius, dessen auf Eleusis bezügliche Worte (31, 23) wir schon oben angeführt haben. Es ist von den Unternehmungen Philipps V. die Rede und da heisst es nun an der angeführten Stelle: „inde Eleusinem profectus (Philipp) spe improviso templi castellique quod et imminet et circumdatum est templo capiendi.“ Also hier wird von dem Hieron von Eleusis als einem Teil der Burgbefestigung gesprochen. Ein Blick auf die Karte kann uns lehren, wie das gemeint war. Wir haben in Eleusis nicht den Fall wie in Athen, dass die Burg inmitten der ganzen Stadt lag, sondern die Akropolis — so gering die Erhebung auch war, eine Burg war es immerhin — bildete den nord-

*) Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχαιολογικῆς ἑταιρίας 1884 p. 75.

östlichen Abschluss des Stadtgebietes, wie wir das ganz ähnlich bei so vielen griechischen Stadtanlagen, deren Gesicht dem Meer zugewandt war, finden, und da nun das Hieron an der äussersten Spitze des Burgberges nach Südosten hin lag, also nach der Seite hin, von der aus die Stadt am meisten einem Angriff vom Lande her ausgesetzt war, so musste sich von Anfang an die Notwendigkeit ergeben, die Ost- und Nordostseite des Heiligtums durch starke Befestigungen gegen einen solchen zu schützen. In welch umfassender Weise in späterer Zeit, besonders in der Perikleischen Epoche, dieser Forderung Rechnung getragen worden ist, werden wir weiter unten sehen. Doch auch schon in der frühesten Periode der eleusinischen Kultusstätte, die wir jetzt betrachten, scheint man auf diese Verhältnisse Rücksicht genommen zu haben, denn so erklärt es sich am besten, dass wir in solch früher Zeit um ein einzelnes Tempelhaus eine Mauer von nicht unbeträchtlicher Stärke und folglich auch ziemlicher Höhe, wie das die Mauern $B-B_1-B_2-B_3$ waren, geführt finden, und für eine solche Auffassung spricht auch die starke Ausbiegung, welche die Mauer B noch in den erhaltenen Teilen nach Südwesten hin macht; diese Richtung des Mauerlaufes lässt denn wohl auch mit Recht auf weitere Befestigungen auf den westlichen höher gelegenen Teilen des Burgfelsens auch in diesen ältesten Zeiten schliessen, und die Angabe des Homerischen Hymnus „ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος“ — gewissermassen eine Parallelstelle zu den angeführten Worten des Livius — findet so eine treffliche Erklärung durch die thatsächlichen Verhältnisse. Unter rein kultlichen Gesichtspunkten dürfen wir also überhaupt diese Umgrenzung des Heiligtums nicht betrachten; ob aber andererseits mit der strategischen Bestimmung der Zweck der ganzen Peribolosmauer oder auch nur eines Teiles derselben erschöpft war, möchte ich doch bezweifeln. Wir müssen a priori annehmen, dass, wie die späteren Anlagen, so auch diese erste im Westen gegen das Burginnere durch eine Mauer abgesperrt war, wenn sich auch Spuren von einer solchen nicht gefunden haben; diese strenge Sonderung von der profanen Umgebung forderte die Heiligkeit des Ortes, den Demeter selbst nach

den Worten des Hymnus sich zum Wohnsitz auserkoren hatte. Hierdurch wurde aber auch erst die Bildung einer abgeschlossenen Aule ermöglicht, die für das eleusinische Heiligtum von Anfang an eine unbedingte Notwendigkeit gewesen sein muss; denn in ihr spielte sich, wie in späteren Zeiten, so auch in unserer Periode zweifellos ein grosser Teil der Kultushandlungen ab. Dafür ist uns unter anderem der Altar Zeuge, dessen Spuren in der Aule dieses ältesten Tempels gefunden sind*), und Kultushandlungen, wie sie im Hymnus erwähnt werden, konnten zum guten Teil auch nur in einem solchen geschlossenen Tempelhof statt haben, besonders die „ὄργια σεμνά", die wir zwar nicht für identisch mit den späteren Mysterienfeiern halten dürfen, die aber doch wie diese den Blicken der Uneingeweihten entzogen werden mussten nach den ausdrücklichen Worten des Hymnus (vs. 476 ff.):

ὄργια
σεμνά, τά τ' οὔπως ἐστὶ παρεξ[έμεν] οὔτε πυθέσθαι
οὔτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν ἄγος ἰσχάνει αὐδήν.

Wenn wir aber dies in Betracht ziehen, so dürfen wir wohl behaupten, dass jene strenge Abschliessung des Heiligtums nach aussen hin nicht nur den angegebenen strategischen Zwecken entsprach, sondern auch einer Anforderung des Kultus, und diese wird es denn auch in erster Linie gewesen sein, welche als Stätte für den Tempel eben jene isolierte Stelle des Akropolisfelsens auswählen liess, auf der das Hieron der Demeter, durch Natur und Kunst nach aussen abgeschlossen, als ein ἄβατον dem Uneingeweihten entgegentrat.

Über die nähere Einrichtung des Tempels selbst können wir natürlich gar nichts Sicheres wissen. Der Verlauf der beiden in ihren Fundamenten noch verfolgbaren — Südost- und Südwest? — Mauern des Tempelhauses (A - A′ - A″ auf dem Plan) lässt vielleicht auf eine ähnliche, dem Quadrat sich nähernde Gestalt schliessen, wie wir sie bei den späteren Pisistratischen und Perikleischen Tempeln finden. Dann wäre

*) Vgl. Πρακτικὰ 1884 p. 76, Ἐφημερὶς ἀρχαιολογικὴ 1885 S. 184 Anm. 1.

also diese von den sonstigen Tempelformen abweichende Gestaltung des Grundrisses schon bei der ältesten Anlage vorhanden gewesen und mit ihr natürlich auch die für die Bedachung notwendigen inneren Säulenstellungen; die Säulen wären bei dieser alten Anlage jedenfalls aus Holz gewesen, und dass sich keine Spur derselben erhalten hätte, daraus leicht erklärlich.

Die Frage, ob es in Eleusis ursprünglich nur einen Kultus der Demeter gegeben habe, zu dem sich dann später der der Tochter und des Gatten derselben gesellte, oder ob der in Griechenland so weit verbreitete alte Kult eines unterirdischen Herrscherpaares (vgl. Furtwängler Sammlg. Sabour. I, p. 21) auch in Eleusis das Ursprüngliche gewesen und der Kult der Mutter erst zu dem der Tochter hinzugewachsen ist, soll hier nicht untersucht werden. Sicher ist, dass wir schon früh den gemeinsamen Kult dieser drei Gottheiten in Eleusis anzusetzen haben, und in der vom Homerischen Hymnus veranschaulichten Zeit finden wir neben diesen drei Gottheiten auch schon Hekate (s. S. 14), diese eigentümliche Gestalt des eleusinischen Götterkreises, als Dienerin und Gefährtin der Kora verehrt. In späterer Zeit befand sich das Heiligtum des Pluto nördlich vom Weihetempel, durch einen Felsvorsprung von demselben getrennt, an einer Stelle des Akropolisfelsens, wo sich mehrere grosse Höhlen im Felsen befinden (vgl. Dörpfeld, Ath. Mitteilg. XI 1886 S. 328). An diese hat sicherlich in ältester Zeit der Plutokultus angeknüpft, und wir finden einen Anhalt hierfür noch in einer allerdings ziemlich späten Quelle, nämlich dem Orphischen Hymnus auf Pluto XVIII, vs. 12 ff., wo es heisst:

Εὔβουλ', ἁγνοπόλου Δημήτερος ὅς ποτε παῖδα
νυμφεύσας λειμῶνος ἀποσπαδίην διὰ πόντου
τετρώροις ἵπποισιν ὑπ' Ἀτθίδος ἤγαγες ἄντρον
δήμου Ἐλευσῖνος, τόθιπερ πύλαι εἰσ' Ἀΐδαο.

Man sah also in späterer Zeit in diesen Höhlen den Ort, an welchem Hades mit Persephone in die Unterwelt hinabgefahren war. In der Periode aber, von der wir hier handeln, war man, wie es scheint, schon vom Höhlendienst, dieser pri-

mitiven Form der Gottesverehrung, zu der höheren Stufe des Tempeldienstes emporgestiegen, denn wie Philios (Ἐφημ. Ἀρχ. 1886, S. 29 f.) ausdrücklich hervorhebt, sind hier Reste von Mauern gefunden worden, die mit denen des oben von uns beschriebenen ältesten Tempels gleichzeitig anzusetzen sind, und die man mit Rücksicht auf den späterhin an derselben Stelle befindlichen Tempel, wohl ohne zu viel zu wagen, als die Spuren des ältesten Plutoheiligtums deuten darf.

Vielleicht können wir auch in der Nähe dieser Höhlen oder in einer derselben den durch den Hymnus bezeugten Hekatekult der ältesten Zeit unterbringen. Sie hörte ja „ἐξ ἄντρου“ den Notschrei des geraubten Demeterkindes, wurde also in einer Höhle wohnend gedacht, und wenn sie auch in der Überlieferung sonst ziemlich zurücktritt, so bürgt uns doch ihr häufiges Auftreten in den ältesten auf den eleusinischen Sagenkreis bezüglichen Vasenbildern dafür, dass sie schon früh in Eleusis eine gewisse Verehrung genossen hat. Im Hymnus wird sie ausdrücklich als Unterweltsgottheit bezeichnet, und es ist daher wohl nicht unwahrscheinlich, dass sie ihre Grotte in der Nähe der des Unterweltgottes hatte.

Zwei andere Lokalitäten, deren Vorhandensein und Bedeutung im Kultus schon der Hymnus bezeugt, sind die beiden Brunnen oder Quellen, das „Παρθένιον“ oder „Ἄνθιον“ und das „Καλλίχορον φρέαρ“. Beide scheinen im Kultus immer eine Rolle gespielt zu haben, gehören aber nicht mehr zur eigentlichen Kultusstätte, und mag deshalb diese Erwähnung derselben genügen. (Übrigens scheint man weder den Kallichoron- noch den Parthenionbrunnen bis jetzt mit völliger Sicherheit wieder aufgefunden zu haben. Vermutet wird der erstere in einem Brunnen nördlich unter der Akropolis, der letztere noch weiter ab von der Kultusstätte an der Strasse nach Megara). Ebenso kurz kann ich hier den sicher schon in der ältesten Zeit gepflegten Triptolemoskult berühren. Der Hymnos kennt ihn allerdings noch nicht, oder er will ihn vielmehr nicht kennen, aber hier treten ergänzend die schwarzfigurigen Vasen ein, die zwar eine bedeutend spätere Epoche als der Hymnus repräsentieren, auf welchen aber für die Aussendung des Trip-

tolemos schon eine typische, also auf eine längere Entwicklung zurückweisende Darstellung ausgebildet ist. Eine hochaltertümliche Einrichtung ist ihrer ganzen Natur nach zweifelsohne die „ἅλως Τριπτολέμου“ in der Rarischen Ebene, deren Pausanias I 38, 6 Erwähnung thut, und die uns auch in der Inschrift Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 p. 122 β Z. 20 begegnet. In der Nähe derselben befand sich ein Altar des Triptolemos. Der Heros hatte auch einen Tempel in Eleusis, doch auch dieser lag ausserhalb des Hieron, gehört wohl auch kaum schon in diese Zeit und darf daher wohl hier unbeachtet bleiben.

In dieser frühesten Periode des eleusinischen Kultus erkennen wir also eine schon ziemlich ausgedehnte Kultusstätte, bei deren Anlage man in gleicher Weise Natur und Kunst zu Rate gezogen hatte. Ob der Höhlendienst dabei das Anrecht auf die ursprünglichste Form des Kultus hatte, mag dahin gestellt bleiben. Tempel und Peribolos bestanden aus Luftziegelmauern, deren Fundamente aus eleusinischen Steinen geschichtete Polygonalmauern bildeten. Wir haben also das Bild einer Tempelanlage vor Augen, die dem Können der griechischen Kunst in der Frühzeit der Entwicklung entspricht, in der die Architektur an den Boden gebunden war und nur mit den zunächst zur Hand liegenden Mitteln arbeiten konnte. Was dieser mit dem olympischen Heraeon auf einer Stufe stehende oder vielleicht noch ältere Tempel an künstlerischem Schmuck, wenn überhaupt von einem solchen gesprochen werden konnte, aufzuweisen hatte, dürfen wir uns natürlich nur als ganz unbedeutend vorstellen.

II. Pisistratische Periode.

Die Vereinigung des Staates Eleusis mit Athen brachte für den eleusinischen Kult die tiefgreifendsten Veränderungen mit sich. Er wurde von Solon oder den Pisistratiden zum athenischen Staatskultus erhoben, und ihm damit bei dem grösseren Gemeinwesen eine weit bedeutendere Stellung als früher zugewiesen. Jedoch konnte dies Ereignis nicht vor sich gehen,

ohne dass zuvor oder zur gleichen Zeit der Kultus einer gründlichen Reorganisation unterzogen worden wäre, und man nimmt wohl mit Recht an, dass die Ausbildung des eleusinischen Mysterienkultus, wie wir denselben aus späteren Zeiten kennen, in Solonischer oder Pisistratischer Zeit erfolgt ist [5]). Es ist daher wohl auch hier der geeignete Platz, die Momente aus der Feier der grossen Eleusinien, die für unsere Aufgabe von Wichtigkeit sind, kurz hervorzuheben *). Den Teil des Festes, dessen Schauplatz Athen war, kann ich natürlich hier übergehen, erst am Abend des 19. Boedromion (vgl. Dittenberger Syll. 387, 16), nachdem der Iakchoszug in Eleusis eingetroffen war, begann hier die Feier, die unser Interesse in Anspruch nimmt. Zuerst der Empfang des Iakchos (Ἰά(ο)κχου ὑποδοχή vgl. Ἐφημ. ἀρχ. 1887 S. 177 Z. 21) am Abend des Iakchostages. Dann folgten am Tage darauf, soviel wir erkennen können, grosse Opfer im Peribolos des Heiligtums (vgl. Dittenberger Syll. 347 u. C. I. A. II 476), an denen in späteren Zeiten die Epheben sich in hervorragender Weise zu beteiligen hatten (vgl. ebenda). Den wichtigsten Teil des Festes bildeten dann aber die geheimnisvollen Nachtfeiern — τὰ μυστήρια κατ' ἐξοχήν (vgl. C. I. A. II 628, 4 u. Ἐφημ. ἀρχ. 1887 p. 3 Z. 25 ff.) —, in denen das heiligste Dogma des Kultus, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, ihren symbolischen Ausdruck fand, und zu denen nur den Geweihten der Zutritt gestattet war. Dieselben nahmen nach Mommsen a. a. O. zwei oder drei Tage in Anspruch. An dem darauf folgenden Tag oder den folgenden Tagen wurden dann gymnische Spiele gefeiert, die für die ältesten in ganz Griechenland galten (vgl. Müller F. H. G. II p. 189, 282 u. Marm. Par. l. 30). Den Beschluss des ganzen Festes bildeten dann die Plemochoen, ein Totenfest, dessen Begehung in Eleusis nach Athen. XI p. 496 feststeht, das aber wohl nicht eigentlich als ein integrierender Bestandteil der grossen Eleusinien anzusehen ist, wie es auch schon durch die agonistischen Tage von den eigentlichen Mysterienfeiern ge-

*) Vgl. zu dem Folgenden A. Mommsen Heortologie S. 226 ff.

trennt ist. Was wir über die Kultushandlungen an den Plemoehoen aus der angeführten Athenaeusstelle erfahren, lässt vermuten, dass wir es hier nicht mit einer gemeinsamen Verrichtung der versammelten Gemeinde zu thun haben, sondern dass der einzelne für seine verstorbenen Angehörigen eine Wasserspende vollzog, um diesen dadurch die Gunst der in der Unterwelt mächtigen Mysteriengottheiten zu gewinnen.

Es soll nun keineswegs behauptet werden, dass alle diese Kultusbestimmungen auf einmal getroffen und schon alle in Pisistratischer Zeit vorhanden gewesen seien, — leider entzieht sich ja alles Genauere unserer Kontrolle. Aber zum grössten Teil verdanken diese Einrichtungen doch ihre Entstehung jener Reform der eleusinischen Mysterien unter Solon und den Pisistratiden, und schon durch ihre Einführung wurde wohl eine neue Gestaltung der Kultusstätte erforderlich.

Neben diesen Bedingungen rein religiöser Natur mochten sich aber wohl im Laufe des 6. Jahrhunderts auch noch einige andere Momente geltend gemacht haben, die ebenfalls auf eine Umgestaltung des Heiligtums hindrängten, und deren Bedeutung für die Art und Weise, in der diese durchgeführt wurde, wir nicht unterschätzen dürfen. Dieselben hängen auf's engste zusammen mit dem unter der verständigen und geschickten Regierung der Pisistratiden sich vollziehenden Aufschwung auf allen Gebieten des attischen Lebens. Es ist hier nicht der Platz, sich eingehend mit der Pisistratidenherrschaft und ihrer Bedeutung für die Entwicklung Athens zu befassen. Für uns ist es nur von Wichtigkeit, auf das rege Kunstleben aufmerksam zu machen, das sich unter dem Schutz und auf die Anregungen des reichen Tyrannengeschlechts hin in der zweiten Hälfte des 6ten Jahrhunderts in Athen entwickelte, und vor allem auf die Fürsorge hinzuweisen, welche die Pisistratiden den Staatskulten und den grossen Götterfesten angedeihen liessen. Und zwar habe ich hier nicht sowohl ihre Thätigkeit auf dem rein religiösen Gebiet im Auge, als vielmehr die Sorgfalt, welche sie für die äussere Ausgestaltung der Festfeiern und für die Entfaltung einer den neugeschaffenen Machtver-

hältnissen und dem gesteigerten Kunstgefühl entsprechenden Pracht in allen Teilen des Kultus an den Tag legten. Es braucht ja nur an die glänzende Neugestaltung der Panathenaeen und der grossen Dionysien erinnert zu werden. Da genügten natürlich die alten mit den bescheidenen Mitteln der Frühzeit errichteten Heiligtümer nicht mehr, sie mussten prächtigeren und zugleich kunstvolleren Anlagen weichen, und im Zusammenhang mit dieser Thatsache steht wohl zum grossen Teil die von Aristoteles Politik V 11, Thukydides VI 54 und Herodot I 59 gerühmte rege Bauthätigkeit der Pisistratiden in Attika. Auf der Akropolis, in der Stadt, in Rhamnus und auf Sunion errichteten sie neue Tempel und in den Kreis dieser Neuschöpfungen gehört nun auch die Neugestaltung der eleusinischen Kultstätte, bei deren Anlage also sowohl auf grössere Ansprüche in Bezug auf künstlerische Ausstattung als auch auf neue Bedingungen des an Macht und Ansehen gewachsenen Kultus Rücksicht genommen werden musste.

So wurde denn zunächst die Kultusstätte bedeutend erweitert. Die ziemlich beträchtliche Anzahl der Festteilnehmer schon am Ende des 6. Jahrhunderts kann man aus einer Notiz bei Herodot (IX 65) erschliessen, und zur Aufnahme dieser diente der bedeutend erweiterte Peribolos. Die neue Aule, durch die Mauern E^5 - E - D - D^1 - C^3 - C^2 *) und wohl auch C^1 - C abgegrenzt, umfasste eine mehr als doppelt so grosse Fläche als der frühere Mauerring, und im gleichen Verhältnis wuchs auch der Tempel der eleusinischen Gottheiten, der sich inmitten dieses geräumigen Temenos an der Stätte des alten Tempels erhob. Die alten Grenzen scheint er nur an der *Süd-* und *Westseite* beibehalten zu haben, nach Norden und besonders nach Osten hin wurde er bedeutend vergrössert und ihm ausserdem eine grosse Vorhalle vorgelegt.

Aber der Kult war nicht blos gewachsen, er hatte sich auch, wie wir sahen, in seinem innersten Wesen geändert. Der neue Mysterienkult verlangte ein Gebäude, in dem eine grössere Menschenmenge vereinigt den mystischen Dramen, die den Hauptteil

---

*) Alle zusammengehörig, vgl. Πρακτ. 1884 S. 68 f.

der Kultushandlungen ausmachten, beiwohnen konnte. Danach musste die innere Einrichtung des Tempels gestaltet werden, und darauf beruht denn auch wohl die merkwürdige, von der gewöhnlichen Grundrissbildung eines griechischen Tempels stark abweichende Plangebung des Inneren des Weihetempels, für deren Entstehung wir allem Anschein nach doch wohl erst diese Pisistratischen Zeiten in Betracht ziehen dürfen. Von der Ansicht Leakes, Prellers und überhaupt der meisten früheren Erklärer, die — zum Teil irre geleitet durch die falschen Angaben der Dilettanti — in dieser Anlage etwas Ungriechisches, aegyptischen oder persischen Mustern Entlehntes erblickten, ist man heute nach der Aufdeckung von Tiryns und Mykenae wohl bald zurückgekommen und hat anerkannt, dass es sich bei dem eleusinischen Tempelbau nur um eine besondere Art der Fortentwicklung aus der gemeinsamen Wurzel aller griechischen Tempelbauten, dem Megaron des alten Anaktenhauses, handelt. Die Gründe für diese Sonderentwicklung liegen auch ganz klar zu Tage: es muss als sicher angenommen werden, dass auch der Pisistratische Tempel schon aus zwei Stockwerken bestanden hat; dieselben scheinen durch die besonderen Kultusanforderungen des Mysteriendienstes bedingt gewesen zu sein; denn wann hätte sonst ein griechischer Tempel zwei von einander getrennte Geschosse übereinder gehabt? Sie sind daher nicht erst als Neuschöpfung beim Perikleischen Bau, für den sie Plutarch Perikles 13 ausdrücklich bezeugt, zu betrachten. Mit der Anlage des zweiten Stockwerkes hängen nun aber zweifelsohne die inneren Säulenstellungen zusammen, die eben jene früheren Forscher und auch noch v. Sybel, Weltgeschichte der Kunst S. 110, dazu veranlassten, auf aegyptische und persische Bauwerke als die Vorbilder dieser Anlage hinzuweisen. Sie finden aber so ihre ganz natürliche Erklärung in einem architektonischen Bedürfnis, denn auf eine andere Art konnte ja ein Problem wie das vorliegende kaum gelöst werden, bei dem es sich doch darum handelte, zwei Säle von quadratischem Grundriss übereinander anzuordnen, von denen ein jeder dazu bestimmt war, eine grössere Menschenmenge in sich aufzunehmen. Wie die vier

Säulen, die den Herd des Megaron in Mykenae und Tiryns umstanden, dazu bestimmt waren, die Überspannung des 12 m tiefen und beinahe 10 m breiten Männersaales durch Deckbalken zu ermöglichen, so hatten die 25 Säulen im Inneren des Weihetempels die bei den grösseren Dimensionen um so schwierigere Aufgabe, die Decke des unteren Geschosses zu tragen und ausserdem auch dem darauf ruhenden zweiten Geschoss die nötige Stütze zu geben. Die Ursachen für die quadratische Form des ganzen Gebäudes sind schon in der Einleitung genügend beleuchtet worden, und es braucht deshalb hier nur auf das oben Gesagte verwiesen zu werden.

Nichts Bestimmtes lässt sich darüber sagen, ob auch schon im Inneren des Pisistratischen Weihetempels die Wände entlang laufend sich Stufenreihen wie im späteren Perikleischen Bau befunden haben. Spuren von solchen haben sich nicht erhalten, doch könnte man recht wohl annehmen, dass in diesen frühen Zeiten Stufen aus Holz zur Verwendung gekommen seien. Jedenfalls lässt die Anordnung der Säulenstellungen im Innern des Pisistratischen Tempels die Möglichkeit, dass dem so gewesen, offen, und da sonst, wie der aufgefundene Grundriss beweist, der Pisistratische Tempel durchaus das Vorbild für die Perikleische Anlage abgegeben hat, so gewinnt diese Annahme vielleicht noch an Wahrscheinlichkeit. Man hat in den aufgefundenen Stufenreihen — das darf wohl hier schon vorweggenommen werden — allgemein und mit Recht die Sitze für die Zuschauer bei den mystischen Dromena erkennen zu dürfen geglaubt, und es lässt sich auch schwerlich eine andere Bestimmung für sie ausfindig machen. Schwierig bleibt dabei die Frage, wie in dem säulengefüllten Tempel — in römischer Zeit stand die erste Säulenreihe noch nicht 1 m weit von der untersten Stufe entfernt — von diesen Stufen aus die Zuschauer die mystischen Dramen haben betrachten können, eine Frage, die zusammenfällt mit der noch schwierigeren nach dem Schauplatz der mystischen Aufführungen. Was wir von diesen Aufführungen wissen, ist ja nur sehr unbedeutend und bei der Natur unserer späten Quellen — Clemens Alexandrinus, Proklus, Gregor v. Nazianz, Eusebius u. a. — auch nicht als un-

bedingt sicher hinzunehmen. Es scheinen aber in der That Darstellungen aus der Kultsage von Eleusis zur Aufführung gekommen zu sein — also ganz ähnlich wie in Delphi (vgl. Hermann Gottesdienstl. Altert. § 29, 23, wo sich die Belegstellen zusammengestellt finden) —, und daneben scheint das „δεῖξαι τὰ ἱερά“ eine wichtige Rolle gespielt zu haben (vgl. Lobeck Aglaopham. S. 49 ff.). Wo und wie derartige Feiern in dem von Säulen erfüllten Gebäude vor sich gegangen sind, ist nicht anzugeben, wenn man sich nicht in leeren Vermutungen ergehen will. Von einem Adyton oder einer Schaubühne, in dem oder auf welcher sich die heiligen Handlungen abgespielt haben könnten, ist keine Spur gefunden worden, ja es kann sogar nach dem Resultat der Ausgrabungen als sicher hingestellt werden, dass im unteren Geschoss des Weihetempels sich keine derartige Anlage monumentaler Natur befunden hat. Und doch lässt sich, wenn nicht alles trügt, aus der schriftlichen Ueberlieferung der Beweis erbringen, dass ein Allerheiligstes oder eine ähnliche Anlage im Tempel vorhanden gewesen sein muss. Dasselbe trug den Namen ἀνάκτορον oder μέγαρον. Allerdings ist gleich zu Anfang zu bemerken, dass dieselben Namen öfters auch das Telesterium selbst führt — so begegnet z. B. ἀνάκτορον in diesem Sinn bei Pollux 9, 15, Herodot 9, 65, und wir finden auch sonst nicht selten, besonders bei Dichtern, ἀνάκτορον einfach für Tempel gebraucht, so Eurip. Ion 55 für den Apollotempel in Delphi und Androm. 43 von einem Heiligtum der Thetis. Aber dafür, dass beide Wörter auch in der speciellen Bedeutung als Namen für das Adyton des eleusinischen Tempels vorkommen, lassen sich doch, glaube ich, Zeugnisse hinreichend beibringen. Schon Lobeck, der die meisten der diesbezüglichen Stellen in Betracht gezogen hat (Aglaophamus S. 59 Anm. *), war zu dem Resultat gekommen, dass der Tempel von Eleusis ein Allerheiligstes gehabt habe, er spricht a. a. O. von dem „templi Eleusinii sacrarium“ und zwar im Anschluss an Himerius Or. XXII 7, 762: ὅστις ἀκούει ὑμῶν καὶ πείθεται, πολὺν ἠχήσει τὸν Ἴακχον, τῷ δὲ ἀπειθοῦντι κρύψω τὸ πῦρ καὶ κλείσω λόγου ἀνάκτορα.“ Beweiskräftiger als diese Stelle scheint mir Plutarch de prof. virt. sent. p. 81 E

zu sein, eine Stelle, die ebenfalls schon von Lobeck herangezogen ist. Plutarch vergleicht die Jünger der Philosophie mit den Eingeweihten: „ὥσπερ γὰρ οἱ τελούμενοι κατ' ἀρχὰς μὲν ἐν θορύβῳ καὶ βοῇ συνίασι πρὸς ἀλλήλους ὠθούμενοι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς, οὕτω καὶ φιλοσοφίας ἐν ἀρχῇ καὶ περὶ θύρας πολὺν θόρυβον ὄψει καὶ λαλιὰν καὶ θρασύτητα ὠθουμένων πρὸς τὴν δόξαν ἐνίων ἀγροίκως τε καὶ βιαίως· ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ μέγα φῶς ἰδών, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων" etc. Besonders aus dieser letzten Wendung, in der ja allerdings Bild- und Verglichenes eng mit einander verquickt werden, scheint mir deutlich hervorzugehen, dass im Inneren des Weihetempels ein besonderer Raum vorhanden gewesen sein muss, dessen plötzliche, unter Lichteffekten erfolgende Erschliessung in den Mysterienfeiern von besonderer Wirkung war. Die besondere Heiligkeit dieses Raumes, der an beiden Stellen ἀνάκτορον genannt wird, aber, wie gesagt, auch μέγαρον oder μάγαρον heisst (s. u. die Stelle aus Hesych), wird bewiesen durch ein Citat aus Aelians Schrift περὶ προνοίας, das uns in mehreren Suidasglossen erhalten ist. Hercher hat diese nach Bernhardys Vorgang (cf. Suidas ed. Bernhardy s. v. τηκεδών) in seiner Ausgabe des Aelian unter frgm. 10 zusammengestellt. Es ist hier die Rede von einem Daduchen und es wird von ihm erzählt: „ἀνήρ τις ἦν διὰ τῶν Ἐπικούρου λόγων τὴν ψυχὴν ἐκνευρισθεὶς καὶ θῆλυς γενόμενος — ὅσπερ ἐπιλαθόμενος ὤθησεν ἑαυτὸν εἰς τὸ μέγαρον φέρων, ἔνθα δήπου τῷ ἱεροφάντῃ μόνῳ παρελθεῖν θεμιτὸν ἦν (κατὰ τὸν τῆς τελετῆς νόμον ἐκείνῳ δὲ οὐκ ἐξῆν)". Dass hier unter μέγαρον nicht der Weihetempel selbst zu verstehen ist, ist wohl klar, denn zu diesem hatten ja alle Eingeweihten und somit sicherlich der Daduche — und zwar nicht nur bei den Mysterienfeiern — Zutritt, es muss sich also hier um einen besonderen Raum im Tempel handeln, den nur der Hierophant betreten durfte [6]). So verstehen wir es denn auch, warum es in der Inschrift auf den Aelius Apollonius (Kaibel Epigr. graec. Nr. 950) von der „ἱερὴ μήτηρ" derselben heisst:

„ἣ τελετὰς ἀνέφαινε θεοῖν παρ' ἀνάκτορα Δηοῦς."

Das „ἀναφαίνειν τελετάς“, wohl eine dem „δεῖξαι τὰ ἱερά“ verwandte Kultushandlung (vgl. C. I. A. III 713), fand doch zweifelsohne im Weihetempel statt, nicht in der Aule, also ist auch hier wieder das im Weihetempel befindliche ἀνάκτορον gemeint. Aber nicht ἐν ἀνακτόροις Δηοῦς (der Plural ist, wie öfters, vgl. Eurip. Ion 55, nur poetisch) hat die „ἱερά“ ihres heiligen Amtes gewaltet, sondern neben dem Allerheiligsten, denn zu diesem stand ja nur dem Hierophanten der Zutritt offen. Ebenso möchte ich auf diese Anlage im Inneren des Weihetempels, nicht auf den Weihetempel selbst die Erwähnung des „ἀνάκτορον“ in dem Epigramm Ἐφημ. ἀρχ. 1883 S. 79 f. beziehen, welches folgendermassen beginnt:

Ὦ μύσται τότε μ' εἶδετ' ἀνακτόρου ἐκ προφανέντα
Νυξὶν ἐν ἀργεναῖς, νῦν δὲ μεθημέριον
Ἐκ προγόνων ῥητῆρα λόγοις ἐναγώνιον αἰεί.

Mit „νυξὶν ἐν ἀργεναῖς“ können, zumal es sich hier um einen Hierophanten handelt, nur die Feiern im Weihetempel gemeint sein, die zur Nachtzeit stattfanden, und bei denen, wie schon hervorgehoben wurde, die Lichteffekte eine so hervorragende Rolle spielten, dass sie zur Bezeichnung der ganzen Feier den Namen hergeben konnten. Wenn die Inschrift nun von einem Hierophanten sagt, er tritt aus dem Anaktoron heraus vor die zu den nächtlichen Feiern versammelten Mysten, so scheint es mir doch besonders mit Rücksicht auf das zu der Aelianstelle oben Bemerkte klar zu sein, dass hier nicht der grosse Weihetempel selbst, sondern das Anaktoron in demselben gemeint ist. Und schliesslich gehört hierher denn wohl auch Athen. IV p. 167, eine Notiz, die aus Hegesanders Hypomnemata stammt. Es ist die Rede von einem Demetrius, einem Nachkommen des Phalereus, und von ihm wird gesagt, dass er „Ἐλευσῖνι μυστηρίων ὄντων ἔθηκεν αὐτῇ (nämlich seiner Geliebten, der Hetäre Aristagora) θρόνον παρὰ τὸ ἀνάκτορον“. Wäre hier ἀνάκτορον von dem ganzen Tempel zu verstehen, so würde der Ausdruck sehr auffallend sein. Wir müssten uns ja dann Aristagora als Zuschauerin bei den Kultushandlungen in der Aule denken. Aber erstens wissen wir von Zuschauern bei diesen Kultushandlungen nichts, und sodann scheint mir die

einfache Bezeichnung παρὰ τὸ ἀνάκτορον in diesem Fall nicht genügend zu sein. Viel passender und einfacher ist jedenfalls die Deutung der Stelle, wenn wir ἀνάκτορον von dem heiligsten Platz im Tempel verstehen, neben dem sich aufzuhalten und Kultushandlungen auszuüben ja, wie wir sahen, als besonderer Ruhm galt und in dessen Nähe daher wohl Hetären nicht sitzen durften.

In Zusammenhang mit diesem Anaktoron im speciellen Sinn sind nun wohl auch die verschiedenen Angaben bei Hesych, Photius und anderen zu bringen, welche uns über die Bestimmung des Anaktoron etwas näher aufklären. Bei Hesych heisst es unter dem Artikel: „ἀνάκτορον τὸ τῆς Δήμητρος, ὅ τινες μέγαρον καλοῦσιν, ὅπου τὰ ἀνάκτορα τίθεται". Diesen Ausdruck bezeichnet allerdings Lobeck Agl. p. 59 Anm. * als obscurum, doch wird derselbe wohl durch die von Lobeck ebendaselbst angeführte Glosse aus Photius s. v. μάγαρον: „μάγαρον οὐ μέγαρον εἰς ὃ τὰ μυστικὰ ἱερὰ τίθεται" (dasselbe bei Ammonius s. v. βωμός: „τὸ δὲ μέγαρον — ἔνθα τὰ μυστικὰ τῆς Δήμητρος") in das richtige Licht gesetzt, und wenn wir nun vollends bei Suidas s. v. Ἄνακτες lesen: ... „καλοῦνται δὲ οἱ μὲν υἱοὶ καὶ ἀδελφοὶ τοῦ βασιλέως Ἄνακτες .... καὶ Ἀνάκτορα τὰ ἱερὰ καὶ Ἀνακτορίαν δεσποτείαν καὶ Ἀνακτόριον ἱερόν" etc., dann haben wir doch wohl das Recht ἀνάκτορα bei Hesych mit ἱερά bei Photius auf eine Stufe zu stellen und unter ἀνάκτορον das Adyton des Tempels zu verstehen, wo die ἀνάκτορα d. h. die ἱερὰ τοῖν θεοῖν, die beim Iakchoszug vorangetragen wurden, aufbewahrt und von wo aus sie in den nächtlichen Aufführungen während der grossen Mysterien der gläubigen im Weihetempel versammelten Gemeinde gezeigt wurden. Davon aber, dass wir mit Toup (vgl. Lobeck a. a. O.) ἀνάκτορα in ἀνακτόρια, die grammatisch zweifellos richtigere Form, umändern, wird uns wohl die Glosse im Et. M. s. v. ἀνάκτορα abhalten, die folgendermassen lautet: „ἀνάκτορα οὐ πεποίηται παρὰ τὸ ἀνάκτωρ· οὐδενὶ γὰρ τούτων τῶν ῥημάτων παράκειται οὐδετέρου παρασχηματισμός. πεποίηται οὖν παρὰ τὸ ἀνάκτορος, οὕτω Φιλόξενος εἰς (?) τὸ Ῥηματικὸν αὐτοῦ". Ersehen wir doch hieraus, dass die Form ἀνάκτορα wirklich alt ist und schon im Alter-

tum den Gegenstand grammatischer Untersuchungen gebildet hat. (Vergleichen lässt sich vielleicht διάκτορα δηιοτῆτος, ἔγχεα Nonn. Dionys. 39, 82.)

Die Einrichtung des Anaktoron ist uns nun leider ebenso wie die Lage desselben im Weihetempel gänzlich unbekannt. Die Ausgrabungen haben, wie gesagt, weder für das eine noch für das andere irgend welchen Anhalt ergeben. Lobeck sagt über die Ausstattung (p. 59 f.): „id (sacrarium) recludi seu aulaeis seu valvis testatur etiam Synesius Dion p. 44 C: ὃν ὁ θεὸς κινεῖ, τούτῳ καὶ παρ' ἡμῶν ἀνεῴξεται τὰ ἀνάκτορα", wo es mir jedoch bedenklich erscheint, ἀνάκτορον ohne weiteres in dem engeren Sinne zu fassen, und ferner p. 60: „Id quo artificio effectum et quae reclusi penetralis species fuerit, ex his quae de Carani convivio narrat Athenaeus IV 130 a suspicari possumus: τῆς ὥρας ὑποσκιαζούσης ἀναπεταννύουσι τὸν οἶκον, ἐν ᾧ κύκλῳ ὀθόναις διείληπτο πάντα λευκαῖς· καὶ ἀναπετασθεισῶν δᾳδες (Νάϊδες Kaibel) ἐφάνησαν λάθρᾳ κατὰ μηχανὰς σχασθέντων τῶν φραγμάτων καὶ Ἔρωτες καὶ Ἀρτέμιδες καὶ Πᾶνες καὶ Ἑρμαῖ καὶ τοιαῦτα πολλὰ εἴδωλα ἀργυροῖς δᾳδουχοῦντα λαμπτῆρσι. Quibus similis sine dubio fuit scenae mysticae instructus, deorum signis luciferis in medio positis vel etiam solemni pompa circumductis."

Weiter als mit diesen Vermutungen könnten wir vielleicht kommen, wenn wir mit Sicherheit das bei Plutarch Perikles 13 erwähnte ἀνάκτορον mit dem Adyton des Tempels identificieren könnten. Dort heisst es: „τὸ δ' ἐν Ἐλευσῖνι τελεστήριον ἤρξατο μὲν Κόροιβος οἰκοδομεῖν καὶ τοὺς ἐπ' ἐδάφους κίονας ἔθηκεν οὗτος καὶ τοῖς ἐπιστυλίοις ἐπέζευξεν· ἀποθανόντος δὲ τούτου Μεταγένης ὁ Ξυπέτιος τὸ διάζωμα καὶ τοὺς ἄνω κίονας ἐπέστησε· τὸ δ' ὀπαῖον ἐπὶ τοῦ ἀνακτόρου Ξενοκλῆς ὁ Χολαργεὺς ἐκορύφωσε. Möglich ist es ja, dass hier Plutarch von der vielleicht besonders kunstreichen Eindeckung des Adyton redet. Aber eine Gewähr dafür besitzen wir nicht, und es muss zugegeben werden, dass der Schriftsteller eben so gut auch das Dach des ganzen Tempelgebäudes gemeint haben kann, zumal bei der dann sich ergebenden Reihenfolge — Untergeschoss, Obergeschoss, Dach — der einheitliche Charakter der Stelle gewahrt ist [7]).

Dass der Name Anaktoron daneben nun auch für das ganze Gebäude angewandt wurde, ist eine unbestreitbare Thatsache. Unter den von Lobeck a. a. O. und ausserdem bei Gronovius (Thesaurus tom. VII praef. p. 9) angeführten Stellen sind mehrere, welche dies ebenso wie die oben angeführte Herodotstelle zur Evidenz beweisen. Hieran dürfen wir aber gar keinen Anstoss nehmen, da wir ja vom Tempel der Parthenos her den ganz analogen Fall kennen, dass der Name des wichtigsten Raumes im Tempel oft zur Bezeichnung für das ganze Tempelhaus gedient hat. Dies Telesterion war also der Schauplatz der heiligen Mysterien, wie sie durch die Solonisch-Pisistratischen Reformen in den eleusinischen Kultus eingeführt waren und seitdem den Hauptbestandteil desselben bildeten.

Ehe wir nun in der Darstellung der Gesamtanlage der eleusinischen Kultusstätte in der Pisistratischen Zeit weiter gehen, müssen wir uns zunächst einmal danach umsehen, welches denn die Götter waren, die in diesen Mysterien verehrt wurden, denn die Frage ist, wie wir sehen werden, für unsere Aufgabe von grösster Wichtigkeit. Es handelt sich aber dabei nicht in erster Linie um die Hauptgottheiten — denn über diese können Zweifel nicht bestehen — die Untersuchung gilt vor allem der Feststellung der Nebengottheiten, welche nur in untergeordneter Stellung an dem Kultus betheiligt waren, deren Bedeutung für die Entwicklung der Kultusstätte aber, wie wir aus dem Beispiel anderer Heiligthümer wissen, unter Umständen eine sehr grosse sein konnte. Der Hauptträger des mystischen Elements, der ἀρχηγέτης μυστηρίων (Strabo p. 468), ist bekanntlich Iakchos. Er bildet mit Demeter und Kora den Dreiverein der eleusinischen Mysteriengottheiten, und wir müssen daher nicht nur verlangen, dass da, wo von den eleusinischen Mysteriengöttern die Rede ist, Iakchos an erster Stelle genannt wird, sondern wir können auch mit Sicherheit annehmen, dass es sich da, wo wir Iakchos begegnen, um die eleusinischen Mysteriengottheiten handelt. Wir haben also in ihm ein vortreffliches Mittel zur Erkenntnis des mit den Mysterien zusammenhängenden Götterkreises, was um so wichtiger für uns ist, als uns auf diesem Gebiet, wie ja auch sonst im Bereich der eleusini-

schen Mysterien, die litterarische Ueberlieferung gänzlich in Stich lässt und wir daher auf das, was wir aus Inschriften und Kunstwerken entnehmen können, angewiesen sind. Was nun die Kunstwerke anbetrifft, so kann die Belehrung über den Götterkreis von Eleusis, die wir aus ihnen entnehmen möchten, leider nur eine geringe sein. Denn einmal ist der Zusammenhang zwischen dem Kultus und den bildlichen Darstellungen nicht eben sehr gross, wie Strube bewiesen hat — so ist z. B. Eleusis in den Darstellungen auf Vasen immer die weibliche Personifikation des Lokals, während der Kultus nur einen Heros Eleusis kennt — andererseits hat aber auch der von Strube (Studien über den Bilderkreis v. Eleusis) gegenüber den früheren Arbeiten von Gerhard (Abhandlgg. der Berliner Akad. d. Wiss. 1862—64) und Stephani (Compte-Rendu 1859) begonnene, von Overbeck (Kunstmythologie) und Heydemann (Marmorkopf Riccardi) neuerdings wieder aufgenommene Streit über den Bilderkreis von Eleusis noch keineswegs zu einem befriedigenden Resultat geführt. Weder kann ich mich Strubes Ausführungen, deren Schwächen Heydemann mit Recht hervorgehoben hat, ganz anschliessen, noch sehe ich mich im stande, den Resultaten Heydemanns völlig beizupflichten, der zum Beispiel im Eubulos einen heroischen συβώτης sieht. Jedoch es würde mich zu weit von meinem Thema abführen, wollte ich hier dem eleusinischen Bilderkreis eine genauere Untersuchung widmen, und ich verschiebe dies daher bis zu einer passenden Gelegenheit, besonders da wir auch ohne Rücksicht auf die Kunstwerke zum Ziel kommen können und zwar mit Hülfe der einzigen aber wichtigen Inschrift C. I. A. I 5, die wir daher hier näher betrachten müssen. Sie stammt aus Eleusis und ist ausführlich behandelt worden von Lenormant Recherches Archéologiques à Eleusis S. 70 ff. [8]). Wie Kirchhoff (zu der Inschrift) diesem gegenüber mit Recht betont, haben wir in dieser leider nur fragmentarisch erhaltenen Inschrift eine Opferordnung für die Feier der grossen Eleusinien zu erkennen, und da nun ausserdem unter den hier angeführten Gottheiten an bevorzugter Stelle Iakchos (die Ergänzung ist sicher) genannt ist, so

kann nach dem Vorausgesagten gar kein Zweifel darüber obwalten, dass wir es hier mit dem sich speciell an den Mysterienkult anschliessenden Götterkreis von Eleusis zu thun haben. Neben den Hauptgottheiten Demeter, Kora und Iakchos finden wir nun dem erhaltenen Texte zufolge an dem Kultus beteiligt: Triptolemos, Telesidromos, Artemis, die Chariten und Hermes — denn sie alle werden durch Opfer an den Eleusinien geehrt —, und es ist nun interessant zu bemerken, dass nachweislich keine einzige der hier genannten Gottheiten Anteil an der eigentlichen Kultusstätte hat, vielmehr alle ausserhalb des durch die Peribolosmauer abgegrenzten heiligen Bezirks angesiedelt sind, also als θεοὶ προπύλαιοι, d. h. als Gottheiten zweiten Rangs in dem Mysterienkult verehrt wurden. Für Triptolemos und Artemis bezeugt dies ausdrücklich Pausanias, und die vor dem Eingang zum Hieron gelegene Kultstätte der letzteren wenigstens können wir auch heute noch nachweisen. Telesidromos ist, wie es scheint, enger mit Triptolemos verbunden gedacht — einfach als Beiname des Triptolemos lässt sich Telesidromos wegen der Stellung schwerlich fassen — und also schon hierdurch als eine Gottheit gleichen Rangs bezeichnet. Ausserdem zeigt aber auch sein Name, dass er in engster Beziehung zu den an den grossen Eleusinien gefeierten Agonen gestanden haben muss und mit dem Mysteriendienst als solchem daher nur mittelbar verknüpft gewesen sein kann. Seine Kultusstätte werden wir infolge dessen, ähnlich wie die der meisten agonistischen Gottheiten in Olympia, in der Nähe des Stadions oder Hippodroms anzusetzen haben. Ebenso durch ein engeres Band miteinander verbunden sind, wie das gemeinschaftliche Opfer beweist, Hermes und die Chariten, und wenn uns nun auch schon der Beiname des Hermes „Ἐναγώνιος“ *) zeigt, welche Stellung diese Gottheiten in Eleusis einnahmen, so können wir doch über sie noch bestimmter urteilen mit Hülfe einer trefflichen Analogie aus einem ebenfalls attischen Kultus, die schon von Robert **) mit Glück zur

*) Vgl. Pindar Pyth. II 20 und das Scholion zu dieser Stelle.
**) de Gratiis Atticis in den Commentt. Mommsen. S. 143 ff.

Ergänzung unserer Inschrift benutzt worden ist. Hermes und die Chariten finden wir nämlich vereint als thorhütende Gottheiten vor oder vielmehr in dem Eingang zur Burg von Athen, und wir sind daher wohl dazu berechtigt, sie auch hier als solche θεοὶ προπύλαιοι zu fassen und ihnen auch hier als drittes Glied im Bunde wie dort Hekate zuzugesellen, deren Namen Robert zweifellos richtig aus dem vor Ἑρμῇ erhaltenen EI ergänzt hat. Wir wissen auch aus anderen Quellen, dass Hekate im Mysterienkult eine Rolle gespielt hat, und es kann nicht etwa gegen Roberts Vermutung geltend gemacht werden, dass die gleich in der folgenden Zeile unserer Inschrift genannte Artemis, wie sonst so häufig*), mit Hekate identisch, diese also schon ohnehin hier vertreten sei. Artemis und Hekate sind in Eleusis zwei gänzlich von einander zu trennende Gottheiten. Hekate ist die Tochter des Persaios, die Unterweltsgottheit, die „πρόπολος καὶ ὀπάων“ der Persephone, wie sie uns im Homerischen Hymnus entgegentritt. Artemis dagegen ist die Tochter der Demeter und des Poseidon (s. u. Anm. 35), mit welch letzterem sie in einem und demselben Tempel verehrt wurde nach der ausdrücklichen, bisher, wie es scheint, vielfach nicht verstandenen Angabe des Pausanias I 38, 6: „Ἐλευσινίοις δὲ ἔστι μὲν Τριπτολέμου ναός, ἔστι δὲ Προπυλαίας Ἀρτέμιδος καὶ Ποσειδῶνος Πατρός“. Für die Verbindung wenigstens von Hekate und Hermes spricht aber nicht nur die Rolle, welche diese beiden Gottheiten im Homerischen Hymnos schon spielen als Diener und Geleiter der Kora, sondern auch die von Strube**) publicierte Anodosvase, in der wir ein sicheres Argument aus dem 5. Jahrhundert für die Zusammengehörigkeit dieser beiden Gottheiten in der Kultsage von Eleusis besitzen. Wir sind somit wohl berechtigt, ebenso wie in den Akropolispropylaeen, so auch vor dem Eingang zur eleusinischen Kultusstätte diesen wohl attischen Dreiverein von „θεοὶ προπύλαιοι“ anzusetzen, der nur hier in Eleu-

*) Vgl. Robert a. a. O. O. Jahn, Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften 1870 Raub der Europa.

**) Bilderkreis von Eleusis, Supplement herausgegeben von H. Brunn t. III.

sis zu den Hauptgöttern des Kultus in ein näheres Verhältnis getreten ist und infolgedessen ein individuelleres Gepräge angenommen hat. (Uebrigens hatten ja auch die Chariten vor der Burg von Athen ihre μυστήρια). Ueber die Kultstätte dieser Gottheiten können wir etwas Bestimmtes nicht sagen, vermuten aber können wir, dass sie wenigstens in späterer Zeit ihr Heiligtum in den grossen Propylaeen hatten, die ja genau nach dem Muster der Akropolispropylaeen errichtet waren. Daraus dürfen wir vielleicht den Schluss ziehen, dass auch in früheren Zeiten ihr Kult schon an dieselbe Stelle gebunden war (s. u. S. 106). Wir sehen also, dass es sich wirklich in den erhaltenen und mit Sicherheit zu ergänzenden Teilen der Inschrift, abgesehen von Iakchos, Demeter und Kora, nur um solche Gottheiten handelt, die ihre Kultstätte ausserhalb des heiligen Bezirks hatten, und wenn wir nun auch nicht wissen können, wer sonst noch in den verlorenen Teilen des Steines — gar zu viel fehlt ja übrigens nicht (vgl. Anm. 8) — genannt worden sein mag, so darf man doch mit Fug und Recht vermuten, dass nur Gottheiten verwandter Natur vertreten waren, und wir können daher wohl behaupten, dass für die Entwicklung der Kultusstätte im engeren Sinn aus dem Götterkreis dieser Inschrift nur die drei specifischen Mysteriengottheiten Iakchos, Demeter und Kora von Einfluss gewesen sind.

Neben dem Mysterienkult, der also seit der Pisistratischen Zeit der vorherrschende in Eleusis geworden ist, hat nun aber zu allen Zeiten der alte agrarische Kult, der vordem hier allein ansässig gewesen, fortbestanden, und wir müssen uns daher fragen, wie sich dieser zu den neu eingeführten Mysterien gestellt, und wo er fernerhin sein Kultlokal gefunden hat. Was zunächst die Gottheiten, welche in diesem verehrt wurden, angeht, so haben wir gesehen, dass in der Zeit, welche der Homerische Hymnus veranschaulicht, die Hauptgottheiten dieses Kultes Demeter und Kora waren, und dass zusammen mit ihnen vor allem Pluto, der Räuber und Gemahl der letzteren, verehrt wurde. Foucart hat nun (Bulletin de correspondance hellénique VII 1883 p. 387 ff.) angenommen, dass der Kult dieser Gottheiten, besonders der des Pluto, seit

den Reformen des 6. Jahrhunderts ganz in den Hintergrund gedrängt und erst im 4. Jahrhundert unter der Mithülfe des Lykurg wieder in seine alten Rechte eingesetzt sei. Die Grundlage dieser ganzen Hypothese, der Neubau des Plutotempels in Lykurgischer Zeit, den der gelehrte französische Forscher aus den Angaben der Inschrift Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 109 ff. (bes. der Kolumne β) erschliessen zu müssen glaubte, hat sich nun schon nach einer Angabe Dörpfelds (bei Benndorf Wiener Sitzungsberichte 1887 S. 89) als irrige Annahme erwiesen, aber auch abgesehen hiervon kann eine Prüfung des hierher gehörigen inschriftlichen Materials die Unhaltbarkeit der Ansicht Foucarts erweisen. Das älteste Denkmal, in welchem uns seit der Solonisch-Pisistratischen Epoche jene Gottheiten des Getreidebaus im eleusinischen Kult entgegentreten, ist die Urkunde *), in der es sich um die Aparche vom Getreide handelt, welche alljährlich von den Athenern, deren Bundesgenossen und den übrigen Hellenen nach Eleusis gesteuert werden sollte; ihre Abfassung wird jetzt allgemein in die Zeit kurz nach 445 gesetzt. Unter den Göttern, welche an dem aus diesem Tribut bestrittenen Opfer teilhaben sollen, finden wir nun nicht etwa Iakchos und die Gottheiten des oben betrachteten Kreises von Mysteriengottheiten, sondern eben jenen alten Verein ländlicher Gottheiten, nur etwas erweitert. Es heisst nämlich in der Inschrift: man soll darbringen „τριττοὰν βόαρχον χρυσόκερον τοῖν Θεοῖν ἑκατέρᾳ ἀπὸ τῶν κριθῶν καὶ τῶν πυρῶν καὶ τῷ Τριπτολέμῳ καὶ τῷ Θεῷ καὶ τῇ Θεᾷ καὶ τῷ Εὐβουλῷ ἱερεῖον ἑκάστῳ τέλειον“ [9]). Wir sehen also hier an der Spitze genannt die beiden grossen Göttinnen und ihnen zunächst den Triptolemos, den Verbreiter des Ackerbaues auf der Erde. Neben diesem aber und durch das gleiche Opfer ihm gleichgestellt den Θεός und die Θεά d. h. Pluto und Kora, welch letztere also hier zweimal in verschiedenen Verbindungen genannt ist, und schliesslich den Eubulos, eine Gottheit, deren Natur wir zwar nicht mit unbedingter Sicherheit erfassen können, von dem es aber sehr wahrscheinlich ist, dass

*) Dittenberger Syll. 13.

er ein alter, ursprünglich mit Hades identischer Unterweltsgott war *), der in sich die segensreichen Eigenschaften des vielgestaltigen Herrschers der Unterwelt, besonders dessen Beziehungen zum Landbau als Beschützer der in der Erde geborgenen Saatfrucht verkörperte [10]). Kein Anzeichen deutet nun darauf hin, dass wir etwa mit dieser Inschrift eine Neuerung im Kultus selbst zu verzeichnen haben, im Gegenteil die häufig angewandte Formel „κατὰ τὰ πάτρια“ beweist deutlich, dass es sich nur um die Erweiterung eines für den engeren Kreis des attischen Kultus längst bestehenden Brauches handelt, und wir sind daher ohne Zweifel dazu berechtigt, auch mit der Verehrung dieses Götterkreises in bedeutend frühere Zeiten zurückzugehen, und in ihm den alten in Eleusis von Anfang an heimischen Kreis ländlicher Gottheiten zu erkennen, der sich eben nur seit der Zeit des Homerischen Hymnus um zwei Mitglieder vermehrt hat. Von einem Zurückdrängen dieses Kultes in dem Sinne, wie es Foucart ausgesprochen hat, kann unter diesen Umständen natürlich nicht die Rede sein, denn wir müssten ja dann verlangen, dass nicht Pluto, sondern Iakchos mit seinem Kreis die Opfer entgegenzunehmen habe. Da wir nun ferner mit Hülfe eines zweiten inschriftlichen Dokuments **), des Reliefs des Lakrateides, das aus dem letzten Jahrhundert vor Christi Geburt stammt, nachweisen können, dass auch in diesen Zeiten derselbe Götterverein noch in unveränderter Gestalt bestanden und Verehrung genossen hat, so können wir wohl sagen, dass der alte Kult insofern allerdings eine Einbusse erlitten hat, als er fortan, d. h. seit den „Orphischen“ Reformen, die Herrschaft in Eleusis mit dem Mysterienkultus teilen musste und gegenüber dem glänzenden Aufschwung, den dieser in der Folgezeit nahm, nach aussen hin vor demselben etwas zurücktrat, dass seine Pflege aber zu keiner Zeit in Eleusis nachgelassen hat, und er besonders als attischer Kultus immer seine Stellung ebenbürtig neben dem Mysterienkult behauptete [11]). Für unsere Aufgabe ist nun aber dieser Kultus viel wichtiger als der der vorhin

*) Vgl. bes. auch Furtwängler Samml. Sabour. I S. 22.

**) Ἐφημ. Ἀρχ. 1886 t. III 2, vgl. Heydemann a. a. O. S. 9.

betrachteten Nebengottheiten des eigentlichen Mysterienkultes, denn seinen Sitz hat er zu allen Zeiten innerhalb des heiligen Bezirks an derselben Stelle gehabt, an der wir den Hauptgott dieses Kreises schon in der ersten Periode getroffen haben, nämlich in der Nordecke des Heiligtums vor der Höhle des Pluto. Hier haben sich nämlich zahlreiche Weihreliefs mit Inschriften, darunter das oben erwähnte (Ἐφημ. Ἀρχ. 1886 t. III 2), gefunden *), die sich alle teils an diesen Götterverein in seiner Gesamtheit, teils an einzelne Mitglieder desselben, bes. Pluto und Eubulos, wenden und es zur unbedingten Gewissheit erheben, dass wir hier die Kultusstätte dieser Gottheiten anzusetzen haben [12]).

Aus Pisistratischer Zeit allerdings wissen wir über den Zustand derselben gar nichts, weder ein inschriftliches Zeugnis noch ein monumentales ist uns aus dieser Epoche überkommen, und es ist ja in der That auch leicht möglich, dass in dieser Periode keinerlei bauliche Neuerungen hier getroffen sind, in der ja das Hauptinteresse der Einrichtung und Ausbildung des Mysterienkults gewidmet war. Mehr werden wir dagegen über das Heiligtum dieser Gottheiten bei Besprechung der Perikleisehen Epoche der eleusinischen Kultusstätte zu sagen haben.

Zwei Fragen müssen wir aber noch hier in dem Abschnitt über die Pisistratische Periode erledigen, die schon oft erörtert worden sind und die sich vielleicht jetzt mit Hülfe des neuen Quellenmaterials eher zur Entscheidung bringen lassen, ich meine die Fragen nach der Existenz eines Iakcheion und ėines besonderen Tempels der Demeter in Eleusis.

Schon A. Mommsen (Heortologie S. 253 Anm. **) hatte die Existenz eines I a k c h e i o n in Eleusis in Frage gezogen, eine definitive Entscheidung aber noch nicht getroffen. Schon der Umstand gab zu denken, dass in den den Iakchoszug betreffenden Urkunden C. I. A. II 466—470 die v o n Eleusis abgeholten „ἱερὰ τοῖν Θεοῖν“ in einen gewissen Gegensatz zu dem Iakchosbild gebracht werden, indem bei diesem immer nur von einem Geleite n a c h Eleusis die Rede ist. Man

*) Vgl. Ἐφημ. Ἀρχ. 1887 S. 188 Anm. 1; Πρακτ. 1885 S. 28.

half sich damit, dass man an den betreffenden Stellen der Inschriften „Ἴακχος“ einfach mit „Iakchoszug“ interpretierte und das Iakchosbild dann einfach unter den „ἱερά“ mit einbegriff, dasselbe also ebenfalls für die Prozession von Eleusis nach Athen bringen liess. Dann wäre allerdings ein Tempel des Iakchos in Eleusis ebenso notwendig gewesen wie in Athen, wo es, wie wir wissen, ein Iakcheion gab *). Aber diese Interpretation von „Ἴακχος“ als Iakchoszug **) ist einfach unmöglich. Es lässt sich keine Stelle aus der litterarischen Ueberlieferung oder den Inschriften beibringen, die uns zu dem Glauben auch nur berechtigen, geschweige denn nötigen könnte, dass jemals der Iakchoszug einfach „Ἴακχος“ genannt worden sei; am allerwenigsten beweiskräftig sind die von Höfer angeführten Stellen, bei denen ein Zweifel daran, dass der Gott selbst gemeint sei, ganz ausgeschlossen ist. Doch wir können von diesen Inschriften bei der Entscheidung unserer Frage ganz absehen. Bei den neuen Ausgrabungen ist bei dem nördlichsten der fünf Pfeiler, die in der Ostecke des Peribolos in ziemlicher Tiefe zu Tage getreten sind, eine Inschrift gefunden, die der Herausgeber Philios wohl mit Recht in das Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts gesetzt hat ***). Es ist ein Belobungsdekret für die unter dem Archon Diokles gewählten „ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων“, deren Aufgabe es war, zusammen mit dem Archon Basileus die für die Feier der grossen Eleusinien notwendigen Vorkehrungen zu treffen und zu überwachen. Unter ihren Amtshandlungen finden wir nun Zeile 20 f genannt: „ἐπεμελήθησαν δὲ καὶ τῆς ἅλαδε ἐλάσεως καὶ τῆς Ἐλευσῖνι Ἰαόκχου ὑποδοχῆς“. Dass „Ἰάοκχος“ geschrieben steht, verschlägt nichts; es ist nach dem Vorausgehenden wohl klar, dass es sich hier um die Aufnahme, den Empfang des Iakchosbildes in Eleusis handelt. Was wir aber unter dieser Hypodoche zu verstehen haben, das lehrt uns eine zweite Inschrift, die bekannte Rechenschaftsablage der Epistaten aus Eleusis vom

---

*) Vgl. Plutarch Aristides 27, 6. Alkiphron ep. 3, 59.

**) Vgl. zuletzt Höfer unter dem Artikel Iakchos in Roschers Lexikon II S. 5.

***) Ἐφημ. Ἀρχ. 1887 S. 177 ff.

Jahre 329/328. Hier heisst es*) in Zeile 8: „μισθωτῇ τοῦ τείχους τῆς ὑποδοχῆς**) Εὐθυμίδῃ ἐν Κολλυτῷ οἰκοῦντι, λίθους αὐτῷ π[α]ρ[έχειν κα]ὶ π[ρὸς τῷ], ἔργῳ τῆς ὀργυᾶς ΓΗΗ: ΗΗ:“ Schon der Herausgeber Tsuntas bemerkt im Commentar dazu: „τὸ τεῖχος βεβαίως χάριν τῶν μεγάλων μυστηρίων“ wohl mit Rücksicht auf die Zeit, in der die Mauer gebaut wird: es ist kurz vor der Feier der grossen Eleusinien, und schon einige Zeilen vorher werden in der Inschrift Ausgaben für dieselben aufgeführt. Hätte Tsuntas die andere Inschrift schon gekannt, so hätte er diese Vermutung mit grösserer Bestimmtheit aussprechen können, denn es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass wir es auch hier mit der „ὑποδοχὴ τοῦ Ἰάκχου“ zu thun haben. Dass es sich hier um die Epistaten und dort um die Epimeleten handelt, beweist nichts dagegen. Die Epistaten mussten eben das nötige Geld zu diesem Werk, wie zu allen andern in Eleusis, hergeben, die Epimeleten hatten dagegen, wie für die richtige Begehung des ganzen Empfangfestes, so auch für die Ausführung des Werkes selbst Sorge zu tragen. In beiden Inschriften handelt es sich also um den Empfang des Iakchos in Eleusis und zwar in beiden — das lernen wir aus der Inschrift von 329/28 — um die Errichtung eines besonderen Baues für die Aufnahme des Iakchosbildes, denn „ὑποδοχή“ heisst sowohl Aufnahme wie auch Aufnahmehalle. Dass das „τεῖχος“ ein provisorischer Bau war, können wir schon aus der Menge des dabei verwendeten Holzes (vgl. Tsuntas. Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 129) erschliessen, und es wird nun wohl nicht zu gewagt sein, wenn wir aus diesen beiden sich gegenseitig ergänzenden und stützenden Angaben folgern, dass jedesmal zu den grossen Eleusinien eine besondere Halle oder sonstige Anlage für die Aufnahme des Iakchosbildes an der Mysterienkultstätte errichtet wurde. Wie der Bau des näheren aussah, können wir nicht mehr ermitteln, ebensowenig auch die Stelle angeben, an der derselbe jedesmal errichtet wurde, aber einen Tempel, das können wir mit Sicherheit danach behaupten, hat der Gott in Eleusis nicht gehabt, denn

*) Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 109. C. I. A. II 834 b.

**) Köhler liest ὑπολογ[ῆ]ς (?).

ein solcher hätte doch derartige Vorkehrungen illusorisch gemacht. Iakchos ist eben immer nur ein Gast in Eleusis geblieben. In der Prozession wurde er den Göttinnen von Athen her zugeführt, die Vereinigung der nahe verwandten Gottheiten wurde in den grossen Eleusinien im Mysterientempel gefeiert, und nach der Feier kehrte an irgend einem uns unbekannten Termin das Bild des Gottes nach Athen in sein ständiges Heim, das Iakcheion dortselbst, zurück. Dass dies noch am Ende des dritten Jahrhunderts geschah, kann uns wohl auch dafür bürgen, dass dies Verhältnis zu allen Zeiten so bestanden hat, und also auch später nicht mehr verändert ist.

Somit können wir also auch nicht, wozu wir im anderen Falle leicht geneigt sein würden, den Namen Iakcheion für ein Gebäude in Vorschlag bringen, dessen Entstehungszeit und Bestimmung für uns vorerst noch in völliges Dunkel gehüllt ist. Ich meine den „Tempel“ F. Von diesem Gebäude sind in situ nur ganz geringe Reste des Porosfundamentes erhalten, und seine Anlage ist im wesentlichen nur aus der Felsbearbeitung zu erschliessen. Dieselbe lässt ein Gebäude in der Form eines griechischen Tempels mit Vorhalle, aber, wie es scheint, ohne Opisthodom erkennen, das in der Front nicht ganz 12 m, in der Länge etwas mehr als 20 m fasst. Dörpfeld und Philios haben in diesem (bis in das 3. Jahrhundert hinein zweitgrössten) Bau des heiligen Bezirks denn auch einen Tempel zu erkennen geglaubt, und man wird dem bewährten Urteil dieser beiden Forscher um so mehr beipflichten, wenn man die geringen Masse der anderen Bauten an der heiligen Stätte — abgesehen natürlich vom Telesterion — und vor allem auch die hervorragende Lage dieses Gebäudes an der heiligen Strasse unmittelbar neben dem Weihetempel berücksichtigt. An einen Thesauros zu denken, geht wegen der Grösse des Gebäudes nicht wohl an, zumal wenn Philios und Dörpfeld mit Recht in dem bedeutend kleineren Bau K das eine der beiden in Eleusis befindlichen Schatzhäuser erkannt haben (s. u.). Das Neokorion aber, das Epistasion oder das Amtshaus der eleusinischen Priesterschaft in ihm zu erkennen verbietet sowohl die Gestalt wie die Lage

des Baues, besonders wenn wir uns der bescheidenen Lage der Bauten gleichen Charakters an der Grenze des heiligen Bezirks in Olympia erinnern. Ich bin daher der Ansicht, dass wir es hier in der That mit den Resten eines Tempels zu thun haben. Für die Bestimmung der Entstehungszeit desselben fehlt es nun leider an jedem sicheren Anhalt. Einen Fingerzeig kann uns aber vielleicht die Lage des Baues geben. Einen terminus ante quem glaube ich wenigstens in dem Verhältnis dieses Tempels zu der Treppenanlage H—H′ erkennen zu dürfen. Diese in den Felsen gehauene 3 m breite Treppe gehört, wie aus ihrer Bestimmung (s. u. S. 58 f.) leicht zu erschliessen, der Perikleischen Zeit an. Sie ist nun so zwischen die beiden Gebäude — das Telesterion und den Tempel F — hineingebaut, dass man deutlich erkennt, sie sei mit Rücksicht auf beide Bauten angelegt, also in einer Zeit, in der sowohl Telesterion wie Tempel F schon vorhanden oder doch wenigstens fest geplant waren. Denn da die 5 oder 6 obersten Stufen der Treppe dieselbe Breite zeigen wie die unteren und sie offenbar auch zu allen Zeiten gezeigt haben, so ist klar, dass nicht etwa früher einmal die Stufen der Treppe nach Norden hin breiter gewesen und erst bei der Erbauung des Tempels F auf den jetzigen Massstab gebracht sind, und andererseits genügt wohl ein Blick auf die 14 m breite, ebenfalls aus dem Felsen herausgehauene Treppe an der Südseite des Telesterion, um zu erkennen, dass nicht etwa aus freien Stücken hier auf der Nordseite ein so bedeutend schmalerer Aufstieg beliebt wurde, sondern dass man durch triftige äussere Gründe dazu gezwungen worden ist. Damit würden wir also mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit für den Tempel F die Perikleische Zeit als den spätesten Termin der Erbauung erhalten. Dies zugegeben, drängt sich nun sofort die weitere Frage auf, ob die Erbauung des Tempels der Perikleischen Epoche selbst angehört oder ob sie etwa schon in eine frühere Periode der Kultusstätte, also in die Pisistratische Zeit hinaufzurücken ist. Letzteres dürfte auf den ersten Blick nicht sehr glaubhaft erscheinen. Denn die Lage des Tempels F zum Pisistratischen Telesterion — sie

liegen ja beinahe Ecke an Ecke — ist eine derartige, dass sie eine gleichzeitige Entstehung beider Gebäude wenigstens nicht wahrscheinlich macht. Jedoch die Wahl des Platzes für den Tempel innerhalb des heiligen Bezirks kann ja sehr wohl von äusseren Gründen, deren Kenntnis uns abgeht, abhängig gewesen sein, ich möchte daher diesen Gesichtspunkt hier ausser Acht lassen. Von grösserer Wichtigkeit könnte aber vielleicht ein anderer Umstand erscheinen. Der Raum für den Tempel F ist z. T. wenigstens ebenso wie der für das nachpersische Telesterion durch Wegarbeitung des die Pisistratische Anlage im Westen begrenzenden Akropolisfelsens gewonnen worden, und diese Erscheinung scheint für den gleichzeitigen Ursprung dieser beiden Gebäude um so mehr zu sprechen, als die Rückwand des Tempels F ziemlich genau in einer Linie liegt mit der untersten der an der Ostwand des Perikleischen Telesterion entlang laufenden Stufenreihen, die Einebnung des Terrains also für beide Bauten in genau derselben Höhe beginnt. Trotzdem möchte ich aber aus diesem Sachverhalt keine weiteren Schlüsse ziehen und zwar besonders deshalb, weil der Zusammenhang der beiden Felsbearbeitungen — der für den Tempel F und der für das Telesterion — durch die dazwischen liegende Treppenanlage H—H′ gelöst ist, das oben beschriebene Verhältnis also sehr wohl auf Zufall oder Willkür des Architekten beruhen kann. Wenn wir dagegen auf die Verhältnisse des Kultus Rücksicht nehmen, so wird sicherlich zugestanden werden müssen, dass in der Pisistratischen Zeit, der Zeit der grossen Reformationen im Kultus von Eleusis, sich die Neuanlage eines Tempels viel besser unterbringen lässt als in der Perikleischen Epoche, in der es sich, wie wir unten zeigen werden, auf rein kultlichem Gebiete wenigstens, mehr um prächtigere Wiederherstellung und Ausgestaltung des Alten als um Schaffung von Neuem gehandelt zu haben scheint. Wenn wir nun ausserdem in Betracht ziehen, dass gerade in der Nordecke des heiligen Bezirks schon im 6. Jahrhundert, in ähnlicher Weise wie unser Tempel in den Felsen hineingebaut, sich das Plutoheiligtum befunden hat, und dass hier auf der anderen Seite des Fels-

vorsprungs, hinter welchem sich der Plutotempel versteckte, die Natur des Burgberges zu einer ähnlichen Anlage einlud — denn der Felsvorsprung weicht, wie aus der Karte ersichtlich, gerade an der Stätte des Tempels F wieder zurück, die künstliche Bearbeitung des Felsens beginnt erst da, wo sich die untersten Stufen der Treppenanlage H—H′ befinden —, so werden wir, glaube ich, der Wahrheit näher kommen, wenn wir die Vermutung aussprechen, dass der Tempel F in seiner ersten Anlage in die vorpersische, d. h. also in die Pisistratische Epoche zu verweisen ist.

Wem freilich dieser Tempel geweiht war, das zu entscheiden ist sehr schwer, und wir müssen uns, wenn wir eine Zuweisung versuchen wollen, immer vor Augen halten, dass wir mehr als eine Hypothese nicht vorbringen können. Denn es hat sich weder eine Inschrift noch ein bildliches Denkmal in der Nähe des Tempels gefunden, die uns für die Benennung des Tempels einen bestimmten Anhaltspunkt geben könnten. Die Auswahl ist nun, vorausgesetzt freilich, dass unsere Kenntnis vom Götterkreis von Eleusis nicht allzugrosse Lücken aufweist, nicht gross. Von hervorragenden Gottheiten, und einer solchen muss der Tempel bei seiner bevorzugten Lage ja auf jeden Fall gehört haben, ist Iakchos, wie wir gesehen haben, ausgeschlossen, Plutos und der agrarischen Gottheiten Heiligtum kennen wir, Artemis, Triptolemos und Poseidon hatten nach Pausanias ausserhalb des heiligen Bezirks ihre Tempel und ebenso Hekate, die allenfalls noch in Betracht kommen könnte, wenn unsere obigen Ausführungen über ihre Kultusstätte das Richtige getroffen haben. Übrig bleiben eigentlich nur Demeter und Kora. Dass letztere noch einen besonderen Tempel in Eleusis gehabt habe, ist nirgends gesagt und auch an und für sich wenig wahrscheinlich, da sie ja niemals allein im Kultus auftritt, sondern entweder mit ihrer Mutter oder mit Pluto eng verbunden ist. Anders ist es dagegen mit Demeter. Das Telesterion, das ja oft „ἀνάκτορον Δηοῦς“ u. ä. genannt wird, ist kein eigentlicher Kulttempel, wenigstens nicht nach griechischer Auffassung, und doch setzt schon der Homerische Hymnus einen wirklichen Tem-

pel der Demeter mit dem Kultbild darin als Wohnsitz der Göttin voraus, und mit ausdrücklichen Worten erwähnt neben dem Telesterion und als diesem gleichwertig an Ansehen einen Tempel der Demeter Strabo p. 395, wo er sagt: „εἶτ' Ἐλευσὶς πόλις, ἐν ᾗ τὸ τῆς Δήμητρος ἱερὸν τῆς Ἐλευσινίας καὶ ὁ μυστικὸς σηκός, ὃν κατεσκεύασεν Ἰκτῖνος". So wenigstens ist diese Stelle bisher allgemein aufgefasst worden *); Philios allerdings bestreitet **) die Richtigkeit dieser Auffassung und nimmt τὸ τῆς Δήμητρος ἱερὸν als den ganzen heiligen Bezirk, aus welchem, durch ein explikatives καί angeknüpft, der wichtigste Bau der Kultusstätte, der Weihetempel, besonders hervorgehoben ist. Eine solche Interpretation ist freilich grammatisch zulässig und die Ausdrucksweise findet sich auch hier und da, nur gerade bei Strabo scheint sie, wenigstens so viel ich sehe, sehr selten vorzukommen [13]), und ich glaube daher, dass es richtiger sein wird, bei der alten einfachen Erklärung stehen zu bleiben und es als Thatsache hinzunehmen, dass Demeter einen besonderen Tempel neben dem Telesterion in Eleusis besessen hat. Unseren Tempel F mit diesem litterarisch überlieferten Demeterheiligtum zu identificieren, liegt ja nun sehr nahe, aber einige Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, hindern uns, glaube ich, doch dieser Hypothese zuviel Glauben zu schenken. Vor allen Dingen knüpfen sich diese Bedenken an das zeitliche Verhältnis dieses Tempels zu dem ältesten Bau an der Stätte des späteren Mysterientempels. Wie wir schon oben betont haben, sprechen sehr gewichtige Gründe für das höhere Alter dieses letzteren Gebäudes, und es lässt sich daher schwer ein Anlass für die Errichtung eines Kulttempels finden. Wir müssten schon annehmen, dass bei Gelegenheit der Reformen des 6. Jahrhunderts der alte Kulttempel von der heiligsten und günstigst gelegenen Stelle der Kultusstätte durch die Anlage des neuen Weihetempels verdrängt worden sei, eine Annahme, deren Möglichkeit ja immerhin zugegeben werden kann;

*) Vgl. zuletzt Blavette Bullet. de correspond. hellen. VIII 1884 p. 225.

**) Πρακτικά 1883 S. 56 Anm. 2.

jedoch liesse sich ein derartiges Vorgehen nur schwer mit dem Grundsatz des Festhaftens an der einmal geweihten Stätte vereinigen, der, wie wir schon oben betont haben, in Eleusis mit besonderer Strenge innegehalten zu sein scheint. Wenn daher auch vieles für die Identität des Tempels F mit dem von Strabo erwähnten Demetertempel spricht, so scheint es mir doch nicht, als ob wir auf Grund des bisher vorliegenden Materials diese mit unbedingter Gewissheit aussprechen können, und ich muss daher sowohl die Frage nach dem Tempel der Demeter wie die Benennung des Tempels F noch unentschieden lassen.

Sollte aber meine Ansicht über das Alter der ersten Anlage, welche sich auf der Tempelstätte F befunden hat, das Richtige getroffen haben und ebenso die Entwicklung des eleusinischen Götterkreises in dem Vorstehenden richtig gezeichnet sein, so können wir, wie ein Vergleich mit dem späteren Aussehen der Kultusstätte zeigt, eine wichtige Thatsache erkennen, dass nämlich die für die Entwicklung der eleusinischen Kultusstätte bis in die römische Zeit massgebenden Elemente des Kultus schon im 6. Jahrhundert vor Chr. sämtlich vorhanden gewesen sein müssen. Denn einer eigentlich neuen Anlage rein kultlicher Natur, die also durch Veränderungen oder Neuerungen im Kultus bedingt worden wäre, begegnen wir erst wieder in den Zeiten der römischen Kaiser (Tempel P). Also auch in der Ausgestaltung der Kultusstätte offenbart sich so die konservative, allen Neuerungen abholde Natur des eleusinischen Kultus, die man seit dem Abschluss der Solonisch-Pisistratischen Reformation auch auf dem religiösen Gebiet zu beobachten Gelegenheit hat.

Einen wichtigen Bestandteil der eleusinischen Mysterienfeier bildeten neben den reinen Kultushandlungen, wie erwähnt, die Agone, die zu Ehren der eleusinischen Göttinnen abgehalten wurden, und bei denen der Preis in Getreide bestand. Pindar bezeugt schon das Vorhandensein von Ringkampf, Wettlauf und Wettrennen *), den Wettsprung für dieselben

*) Vgl. Nebe de mysterior. Eleusin. tempore et administratione. Dissert. Hallens. VIII S. 80.

oder noch frühere Zeiten beweist die Stiftung eines Sprunggewichts mit Inschrift [14]). Wenn wir nun auch nicht wissen können, ob diese Zeugen auch für das 6. Jahrhundert schon in Betracht kommen dürfen, so müssen wir doch annehmen, dass diese Spiele, die ja für die ältesten in ganz Griechenland galten, auch schon in Pisistratischer Zeit in ziemlicher Blüte standen, und uns also nach Anlagen umsehen, in denen die Spiele gefeiert wurden.

Den Neubau eines Stadions spätestens in der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts, vielleicht aber auch schon im 6. beweist die Inschrift C. I. A. I 332 (vgl. Kaibel epigr. 741. C. I. G. I 27), welche besagt, dass [der Sohn] des Alkiphron für den Demos von Athen den Bau eines Dromos ausgeführt habe, der der Demeter und [Kora] errichtet worden sei — denn so ist wohl die Ausdrucksweise „Δήμητρός τε χάριν [καὶ Κούρης]“ zu verstehen (wie ganz ähnlich Pind. Nem. I 7, vgl. Böckh zu der Stelle III p. 351 f.). Böckh folge ich auch in der Deutung von „δρόμος“ als Stadion und fasse es nicht wie Kirchhoff, dem auch Kaibel a. a. O. zustimmt, als „ambulatio eorum usibus destinata, qui ad sacra celebranda convenissent“. Denn wenn schon in dieser Frühzeit die Notwendigkeit einer Wandelhalle in Eleusis sich herausgebildet hätte, so wäre es nicht zu begreifen, wie es gekommen, dass Säulenhallen, für die diese alten, schmucklosen, meist aus Luftziegeln (vgl. Paus. II 27, 6) erbauten Hallen nur eine Vorstufe bildeten, in Eleusis erst in der späten römischen Kaiserzeit Eingang gefunden haben.

Für die Lage des Stadions könnte uns nun vielleicht einen kleinen Anhalt eine Stelle in der schon erwähnten, die Rechenschaftsablage der Epistaten von 329/28 betreffenden Inschrift geben, in der eines „δόλιχος“ Erwähnung gethan wird *), jedoch ist dieselbe allem Anschein nach durch die Flüchtigkeit des Schreibers oder des Steinmetzen verderbt, so dass ich weitergehende Folgerungen nicht an dieselbe zu knüpfen wage [15]). Ebensowenig können wir schliesslich etwas Bestimmteres aus

*) Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 109. Z. 24 f.

den Angaben Pindars und der Pindarscholien entnehmen. Isthm. I 81 heisst es:

„καὶ τὸ Δάματρος κλυτὸν ἄλσος Ἐλευσῖνα
καὶ Εὔβοιαν ἐν γναμπτοῖς δρόμοις“,

und das Scholion zu der Stelle bemerkt: „προσήκει προσειπεῖν καὶ τῆς Δήμητρος τὸ ἱερὸν ἄλσος τὴν Ἐλευσῖνα καὶ τὴν Εὔβοιαν, καθ' ἣν ὁ νικηφόρος ἐνίκησεν“. Beide Angaben — die ja gerade für unseren Punkt eigentlich nur eine sind — besagen nichts: wir können nicht einmal mit Sicherheit sagen, ob das „κλυτὸν ἄλσος“ von der Rennbahn allein oder von dem ganzen heiligen Bezirk gesagt ist, denn dass dies letztere möglich ist, trotz dem von einem „heiligen Hain“ sehr verschiedenen Aussehen der eleusinischen Kultstätte, ist nach dem von Böckh in der adnotatio critica p. 364 (zu Ol. III vs. 19) Gesagten wohl unbedingt zuzugeben. Wir können also über das Lokal der Festspiele von Eleusis nichts Sicheres erfahren, wir dürfen nur vermuten, dass ähnlich wie in Olympia in nicht allzugrosser Entfernung von der Kultstätte die notwendigen Anlagen für Wagenrennen und andere gymnastische Wettkämpfe vorhanden waren, und wir thuen vielleicht gut, uns beim Stadion wenigstens die noch in verhältnismässig späten Zeiten äusserst einfache Einrichtung der gleichen Anlage in Olympia ins Gedächtnis zu rufen.

Die Pisistratischen Bauten bestanden aus Poros, dem Material, welches bei fast allen Anlagen des Tyrannengeschlechts, auf der Burg von Athen und sonst in Attika zur Anwendung gekommen ist. Marmorziegel, besonders auch mit Malerei versehene Stirnziegel, die nördlich vom Tempel gefunden sind, nimmt Philios für den Pisistratischen Weihetempel in Anspruch, ebenso auch ein Geison aus Poros *), ob mit Recht, muss dahingestellt bleiben. (Jedenfalls steht fest, dass sie zu einem Bau gehörten, der älter ist als die Perserzerstörung.) Die Peribolosmauer bestand ebenso wie die der ältesten Anlage in ihrem Oberbau aus Luftziegeln, die auf einem teils aus Poros, teils aus eleusinischem Stein geschichteten Fundament ruhten, die recht beträchtliche Höhe und Dicke derselben soll

*) Πρακτικά 1887 S. 55.

man an heute noch wohl erhaltenen Teilen erkennen können. In der Aule des Tempels sammelten sich Weihgeschenke in grosser Anzahl — ein beträchtlicher Teil derselben ist bei den Ausgrabungen gefunden worden — und wir erkennen unter ihnen auch jene oft schon recht kunstvoll gehaltenen Frauengestalten, wie sie auf der Akropolis zu Tage getreten sind. Im grossen und ganzen muss daher die eleusinische Feststätte schon einen recht stattlichen Eindruck gemacht haben, als die Schrecken der Perserkriege über Attika hereinbrachen.

III. Periode.

Eleusis zur Zeit des Perikles *).

In den Perserkriegen teilte das eleusinische Heiligtum das Schicksal der übrigen Tempel Attikas, es ging durch Feuer zu Grunde (vgl. Herod. IX 65). Aber die eleusinischen Gottheiten hatten selbstthätig in den Kampf gegen die Perser eingegriffen, und man schrieb ihrer Hülfe einen wesentlichen Anteil an der Erringung des Sieges bei Salamis zu. Es war daher natürlich, dass bei der geistigen und politischen Erhebung des griechischen Volkes und besonders Athens infolge des nationalen Sieges auch derer nicht vergessen wurde, die in den Stunden der Not als Helfer erschienen waren. So scheint man denn schon bald nach der Vertreibung der Perser aus Europa an die Wiederherstellung des zerstörten Heiligtums gegangen zu sein, und zwar hat man sich offenbar gleich von Anfang an mit Vergrösserungsplänen getragen. Das beweisen die Reste des ersten nach der siegreichen Beendigung des Kampfes begonnenen Baues, den wir vielleicht mit Hinblick auf den ganz ähnlichen Vorgang beim Parthenon der Kimonischen Zeit zuweisen dürfen, ohne dass damit über den Urheber des Baus etwas Bestimmtes gesagt sein soll. Wir haben hier nämlich, wie es scheint, eine ähnliche Entwicklung der Baugeschichte

*) Vgl. Plut. Perikl. 13; Strabo IX p. 395; Vitruv VII praef. § 16 (Müller-Strübing).

zu verfolgen, wie wir sie auf der Akropolis kennen. Der Neubau des Heiligtums wurde bald nach der Niederwerfung des Feindes begonnen und bei den gewonnenen reichen Mitteln und der Opferfreudigkeit des dankbaren Volkes gleich in einem ganz anderen Massstabe angelegt, als es bisher der Fall gewesen war. Die erste nachpersische Anlage, für welche Philios und Dörpfeld die drei Säulenreihen a a a in Anspruch nehmen, bedeutete eine beträchtliche Erweiterung des Tempels nach Westen hin, für welche der Raum durch Abarbeitung der Felswand, an die sich die Pisistratische Anlage angelehnt hatte, gewonnen wurde. Aber dieser Tempel, dessen 3×7 Säulen sich in ihren Fundamenten noch nachweisen lassen (vgl. den Plan), war jedenfalls nur ein provisorischer Bau, denn es ist wohl schwerlich anzunehmen, dass seine Erbauer die Absicht gehabt hätten, von der durch die Anforderungen des Kultus bedingten und in der Pisistratischen Anlage vorgezeichneten quadratischen Gestalt abzugehen. Nach Süden hin müssen sie also eine gleiche Erweiterung wie nach Westen geplant haben. Diese ist nun aber — ebenso wie der Aufbau des Kimonischen Parthenon und vielleicht aus demselben Grund — niemals zur Ausführung gelangt. Dafür spricht nicht nur der Umstand, dass sich keine Spuren dieser Säulenreihen auf der südlichen Hälfte der Tempelstätte gefunden haben, sondern vor allem, was Philios*) gegenüber dem aus der blossen Betrachtung des Planes sich vielleicht ergebenden Anschein besonders hervorhebt, die Thatsache, dass sich diese Anordnung der Säulen nicht in Einklang mit dem durch die Perikleische Anlage festgelegten Grundriss des Tempelhauses bringen lässt, wir vielmehr ein nach Süden weiter ausgedehntes Gebäude für diese Säulenstellungen annehmen müssten. Von einer solchen grösseren Anlage haben sich aber bei den Ausgrabungen keinerlei Spuren gefunden, und es ist daher das Wahrscheinlichste, dass der Bau, für den die drei Säulenreihen in letzter Linie bestimmt waren, unvollendet geblieben ist. Dann hat also Perikles, ebenso wie beim Parthenon und

*) Πρακτικά 1884 S. 81 Anm. 3.

der Akropolismauer, auch in Eleusis den Neubau des Heiligtums als Erbe von seinen Vorgängern übernommen; und ebenso wie dort haben sich seine Architekten zwar in der Plangebung von ihren älteren Genossen bis zu einem gewissen Grade beeinflussen lassen, aber im einzelnen haben sie, wie wir sehen werden, bei der Ausführung ihrer Aufgabe ganz frei geschaltet.

Ehe wir nun aber zu einer Darstellung der Perikleischen Anlage selbst übergehen, verlohnt es sich, einige Gesichtspunkte hervorzuheben, die teilweise auch schon für die erste nachpersische Anlage in Betracht kommen, für die Perikleischen Bauten aber von besonderer Wichtigkeit sind. Dieselben beziehen sich nicht speziell auf den Kultus, denn wie wir gesagt haben, scheint ja die Neuschaffung von Kultusbedingungen schon in der voraufgegangenen Periode vollständig abgeschlossen zu sein, sie sind mehr politischer Natur. Die eleusinischen Gottheiten hatten in den Perserkriegen den bedrängten Hellenen im Gegensatz zu anderen Gottheiten, z. B. dem delphischen Apollo, der medisch gesinnt war, durch persönliches Eingreifen ihren Schutz angedeihen lassen. Die Sage mag wohl im Zusammenhang mit dem Datum der Schlacht bei Salamis entstanden sein, die bekanntlich am Tage der Iakchosprocession geschlagen sein sollte; jedenfalls hat sie sich sehr rasch nach der Schlacht gebildet, dafür ist uns Herodot Zeuge. Eine direkte Folge dieser Fiktion wird nun wohl, wie wir schon andeuteten, eine grosse Steigerung des Ansehens der eleusinischen Gottheiten in allen hellenischen Ländern und Städten gewesen sein, und wir verstehen es wohl, dass die Mehrzahl derselben, besonders die Bundesgenossen Athens, sich beeilten, den Schutz dieser mächtigen Gottheiten dadurch zu gewinnen, dass sie, sofern das nicht schon vorher der Fall war, den Kultus derselben unter ihre heimischen Gottesdienste aufnahmen und sich durch Festgesandtschaften an den Eleusinien beteiligten. Eine Rückwirkung dieser Vorgänge können wir denn auch in der bekannten Inschrift C. I. A. I 1 (vgl. IV 1, Dittenberger Syll. Nr. 384) erblicken, die ungefähr aus den siebziger Jahren des fünften Jahrhunderts stammt. Wir erkennen aus dieser deutlich, dass es sich in

jener Zeit darum handelte, dem panhellenischen Charakter, den die Mysterienfeier seit den Perserkriegen in so ausgeprägter Weise angenommen hatte, durch Neuordnung der Kultusbestimmungen gerecht zu werden. In richtiger Weise für Athen und Eleusis diese Verhältnisse auszunutzen, hat aber dann erst Perikles versucht; auf seine Initiative geht wohl der oben *) schon erwähnte Antrag betreffs der Getreidespende an die eleusinischen Gottheiten zurück, der nichts weniger bezweckte, als der panhellenischen Bedeutung der Eleusinien die formelle Anerkennung von Seiten der griechischen Staaten zu verschaffen und damit auf friedlichem Wege für Athen, die Herrin von Eleusis, das zu gewinnen, was man mit Waffengewalt nicht zu erreichen vermocht hatte, nämlich einen gewissen Vorrang vor den griechischen Staaten **). Wir können es daran ermessen, welche Machtstellung der eleusinische Kult damals in der griechischen Welt eingenommen haben muss, wenn der scharfblickendste Politiker jener Zeit nicht anstand, ihn als Handhabe zu benutzen, um die nationale Einheit der Griechen unter der Oberhoheit Athens, dieses so lange und vergeblich erstrebte Ziel, wenn auch nur in beschränktem Massstabe, zu erreichen. Im Interesse der attischen Politik lag es also schon, wenn bei dem Wiederaufbau der von den Persern zerstörten Kultusstätte einer grösseren Entfaltung von Pracht und Reichtum Raum gegeben wurde. Dazu kamen dann noch die grossen Umwälzungen, welche sich seit der Vertreibung der Perser auf dem Gebiet des künstlerischen Lebens Griechenlands vollzogen hatten. Phidias wirkte, Olympia und die Akropolis hatten ihren reichen Schmuck an Werken der Baukunst und Bildnerei erhalten, wenn also die eleusinischen Mysterien wirklich, wie Perikles wollte, in einer Reihe mit der olympischen Feier stehen sollten, dann musste auch die Kultstätte in würdiger Weise ausgestattet werden, und der inneren Macht und dem Ansehen des Kultus auch die äussere Pracht entsprechen.

---

*) S. oben S. 36.

**) Vgl. u. A. Furtwängler Athen und Eleusis. Berliner Philol. Wochenschr. 1884 S. 61.

Vor allem galt es daher bei der Neueinrichtung der Kultusstätte Raum zu schaffen für eine grössere Tempelanlage, und es musste daher von vornherein eine bedeutende Erweiterung des Peribolos in Angriff genommen werden. Nach drei Seiten hin wurde dieselbe durchgeführt. Nach Nordwesten hin, also nach der inneren Burg zu, wurde der Platz gewonnen durch Wegsprengung des Felsbodens — übrigens, wie gesagt, geschah dies zum Teil wahrscheinlich schon in der vorperikleischen Periode — und es wurde hier ausser der Stätte für den neuen Weihetempel noch eine breite Terrasse auf etwas höher gelegenem Terrain geschaffen, deren Verwendung wir unten kennen lernen werden. Die Grenze des heiligen Bezirks wurde hier fortan durch die Mauer J—J gebildet (vgl. den Plan), welche an der Nordwestseite jener Terrasse herlief und das Heiligtum so von den profanen Teilen des Burginneren trennte. Im Süden hatte die Pisistratische Anlage ihren Abschluss gefunden durch die in nicht ganz gerader Richtung verlaufende Südmauer (C - C^1, C^2 - C^3, D^1 - D), die im spitzen Winkel gerade vor der Front des Tempels mit der Nordostmauer (E - E^5) des heiligen Bezirks zusammenstiess. Dadurch war für die Aule des Tempels, die doch, wie wir gesehen, auch bei einem Mysterienheiligtum immerhin ihre Bedeutung für den Kultus hatte, eine höchst unglückliche, winklige Gestalt geschaffen worden, die von vornherein jede Wirkung des Pisistratischen Tempels vernichten musste, deren Unbrauchbarkeit für die Kultushandlungen sich aber auch sicher bei jeder auch nur einigermassen starken Beteiligung der Gemeinde sofort herausstellte. Das musste bei der Neuanlage vermieden werden. Ausserdem hatte man aber auch in Pisistratischer Zeit zu wenig den strategischen Aufgaben Rechnung getragen, die gerade der Ostseite der Peribolosmauer in besonders hohem Masse zufielen, wenigstens konnten die getroffenen Vorkehrungen nicht mehr in einer Zeit genügen, in der man durch die Persergefahr die Schwächen der alten Burganlagen zur Genüge kennen gelernt hatte. Allen diesen Anforderungen wurde man nun bei der Neueinrichtung im vollsten Masse gerecht. Man legte nämlich ein-

fach an Stelle der einen südlichen Abschlussmauer zwei Mauerläufe im Südwesten und Südosten des heiligen Bezirks an und zwar so, dass die Ecken der Peribolosmauer (O u. O′ auf dem Plan) jetzt ungefähr in die verlängerten Diagonalen des neuen Weihetempels zu liegen kamen[16]). Indem man dabei die Südost-Mauer bis dicht an den Rand des hier ziemlich rasch abfallenden Burgfelsens vorrückte und den Platz vor der Tempelfront durch Aufschüttungen*) ebnete — die Südost-Mauer diente zugleich als Stützmauer für diese Aufschüttungen — gewann man einerseits auf eine einfache und schöne Weise einen geräumigen Vorhof vor der Eingangsfront des Weihetempels, der sich besonders durch die planvolle Ebenmässigkeit seiner Anlage — die Südost-Mauer lief bis auf die kleine Ausbiegung in der Ostecke, die wohl durch die Beschaffenheit des Terrains verursacht war, fast parallel der Front des Tempels — vorteilhaft gegen die alte Pisistratische Aule abhob, und andererseits löste man so auf eine geschickte Art das keineswegs leichte Problem, die Abschlussmauer eines heiligen Bezirks als Festungswerk zu gestalten, ohne dabei doch dem kultlichen Charakter der ganzen Anlage zu viel Abbruch zu thun. Dadurch nämlich, dass die Mauer O-O′, deren Ursprung in Perikleischer Zeit feststeht, gerade wie die Kimonische Akropolismauer direkt über dem Abfall des Burgfelsens — wenn diese Bezeichnung für die bescheidenen Verhältnisse am Platze ist — herlief, wurde ihr die Aufgabe, die Verteidigungslinie der eleusinischen Akropolis nach dieser Seite hin zu bilden, bedeutend erleichtert, und man war daher bei der Ausführung der Mauer selbst nicht so streng darauf angewiesen, ihren Charakter als Festungswerk zum Ausdruck zu bringen. Ganz war man natürlich dieser Aufgabe auch nicht überhoben, und so krönt denn jede Ecke der Südostmauer ein mächtiger Rundturm von ungefähr 10 m Durchmesser. Den Charakter als Festungsmauer, wenn auch weniger ausgeprägt, musste gemäss ihrer Lage auch die Nordostmauer beibehalten, die im wesentlichen dieselbe Stelle ein-

*) Vgl. Πρακτ. 1882 S. 89; 1884 S. 69.

nahm wie die der alten Pisistratischen Anlage, und in demselben Sinne war denn schliesslich auch das Hauptthor des heiligen Bezirks gestaltet, das sich, wie die Ausgrabungen ergeben haben (vgl. Dörpfeld Athen. Mittlg. XIV S. 123), an derselben Stelle befunden hat, auf der sich später die Propylaeen des Appius Claudius Pulcher erhoben. Zu beiden Seiten wurde es von je einem viereckigen Turm flankiert, die im Grundriss 6×6 m massen, also, wenn auch nicht so mächtig wie die beiden Rundtürme an der Nordostseite, so doch von einem recht stattlichen Umfang waren [17]. Dergestalt war also die Perikleische Peribolosanlage durchgeführt, bei der Livius mit vollem Recht sagen konnte: castellum imminet et circumdatum est templo. Aber eins muss uns auffallen: Wir haben es mit einer Anlage zu thun, die auf die Initiative des Perikles, oder vielleicht besser, seines künstlerischen Ratgebers, des Phidias zurückzuführen ist. Von diesen wissen wir aber doch, dass sie die Akropolis von Athen ihrer Befestigung entkleideten und zu einem grossen Heiligtum umgestalteten, und Wilamowitz (Aus Kydathen S. 116 ff.) hat es ferner nachdrücklich als einen schweren Fehler der Perikleischen Politik bezeichnet, dass sie über der übergrossen Fürsorge für die Verschönerung und Befestigung der Stadt der Wehrhaftmachung der Landschaft vergessen und diese so in dem folgenden Krieg schutzlos der feindlichen Landmacht ausgeliefert habe. Wie kommt es nun, dass gerade Eleusis von diesem System eine Ausnahme macht, wie vor allem, dass die Befestigung des Hieron nicht nur beibehalten, sondern in weit stärkerem Grade als in früheren Zeiten ausgeführt wurde? — Auf die erstere Frage hat schon Wilamowitz die richtige Antwort gefunden (a. a. O.), für die zweite Frage reicht diese aber nicht aus, und doch verlangt gerade sie wegen der entgegengesetzten Verhältnisse auf der Akropolis eine befriedigende Erklärung. Ohne Frage hängt ja nun die Befestigung des Hieron vor allen Dingen mit seiner exponierten Lage zusammen, die ihm, wie wir oben hervorgehoben haben, eine ganz bestimmte Rolle in dem Verteidigungswerk der „Festung“ Eleusis zuwies, dergleichen bei der Akropolis von Athen nicht in Frage kommen konnte.

Aber das wäre wohl bei der Richtung der Perikleischen Politik, die ja besonders auch mit der Stellung der eleusinischen Mysterien als panhellenischen Kultus rechnete, noch nicht das Ausschlaggebende gewesen, und man hätte wohl doch vielleicht das Hieron aus dem Festungswerk der Burg ausgeschieden, wenn diese starke Umfestigung unvereinbar mit dem Charakter der Kultusstätte gewesen wäre. Das war aber nun nach dem, was wir oben gesagt haben, nicht der Fall. Im Gegenteil, diese feste Umschliessung des heiligen Bezirks passte vortrefflich in den Rahmen eines Kultus, dessen Stätte zu betreten schon ein schweres Vergehen für den Uneingeweihten war; und deutlicher konnte die Unnahbarkeit des Heiligtums dem Fremden nicht vor Augen geführt werden als gerade durch die Südostmauer, an der die Strasse zur Stadt Eleusis vorbeiführte, deren Anlage mit den beiden mächtigen Ecktürmen also wohl auch nicht am wenigsten mit Rücksicht auf diese Wirkung entworfen worden ist. Somit lässt sich hierfür auch noch ein kultlicher Gesichtspunkt geltend machen.

Den ganzen von diesen Mauern eingeschlossenen heiligen Bezirk beherrschte nun der gewaltige Bau des neuen Weihetempels, von dem uns, wie erwähnt, Plutarch, Strabo und Vitruv berichten [18]). In seiner Plangebung konnten, wie wir gesehen haben, die Perikleischen Architekten nicht ganz frei schalten, sie mussten sich einerseits an die durch den Kultus erforderten Einrichtungen, wie sie in dem Pisistratischen Bau vorlagen, halten, und waren andererseits bis zu einem gewissen Grade durch die Vorarbeiten der ersten nachpersischen Periode gebunden. Aber man hat doch nicht einfach nur die Pläne der Vorgänger ausgeführt. Beim ersten nachpersischen Tempel hatte man, wie hervorgehoben wurde, bei gleicher Länge mit dem späteren Perikleischen Bau wahrscheinlich eine weitere Ausdehnung des Gebäudes in der Breite, nach Süden hin, geplant. Das Projekt liess man jetzt fallen — ebenso wie man es mit dem Grundriss des Kimonischen Parthenon gemacht hatte — und in der gleichen Weise wurde auch von den engen Säulenstellungen, wie man sie für den nachpersischen Bau in Aussicht genommen hatte, abgesehen.

Der neue Tempel wurde etwas weniger breit angelegt, so dass seine Gestalt jetzt eine fast quadratische wurde, und während auf den früheren Bau etwa 7×7 Säulen berechnet waren, begnügte man sich jetzt mit 4×5 Stützen, deren zum Teil noch erhaltene Fundamente (die Basen $\alpha\alpha\alpha$) den stattlichen Umfang von 2 qm aufweisen [19]). Leider ist uns nun von dem Aufbau dieses Tempels gar nichts mehr erhalten — der Perikleische Tempel ist in einer späteren Zeit, wahrscheinlich im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung (s. u.), völlig umgebaut worden und die wenigen Gebälkteile, die gefunden sind, stammen von diesem Umbau her —, so dass wir über die künstlerische Durchführung im einzelnen nichts Näheres angeben können. Die acht Stufen, welche im Inneren an den Tempelwänden herliefen, waren — das lässt sich noch erkennen — ganz einfach, ohne irgend welches schmückende Detail, teils aus dem Felsen gehauen, an den sich ja das Telesterion im Westen unmittelbar anlehnte (vgl. den Plan), teils künstlich hergestellt und dabei so schmal (0,43—0,45 m breit) gehalten, dass man sich in späteren Zeiten genötigt sah, dieselben durch eine Verschalung mit Marmorplatten zu erweitern. Diese späteren Stufenplatten waren dann mit einem ornamentalen Rundstab an ihrem vorderen Ende versehen [20]). Von der Anlage eines Anaktoron hat sich ebenso wie beim Pisistratischen Bau keine Spur gefunden.

Der Letztere hatte, wie die Ausgrabungen ergeben haben, eine Vorhalle, und es ist daher von vornherein anzunehmen, dass die Architekten des Perikleischen Baues in ihrem Plan auch eine solche vorgesehen hatten. Foucart nimmt demzufolge denn auch an, dass die von Philo in späterer Zeit angebaute Halle schon in der Perikleischen Zeit geplant gewesen und der Plan nur nicht zur Ausführung gelangt sei. Die Möglichkeit dieser Annahme ist jedenfalls zuzugeben, jedoch scheint sich die Geschichte des Vorhallenbaus in Wirklichkeit etwas anders abgespielt zu haben, wenigstens ist dies die Ansicht der Ausgraber (vgl. Philios Fouilles d'Eleusis p. 6), die eine ganz andere Anlage für den Perikleischen Tempel geplant sein lassen. Sie sehen nämlich in den Mauerzügen

R-R[1]-R[2] und S-S[1]-S[2] die Spuren der von Iktinos und seinen Genossen geplanten Vorhalle und sind daher der Meinung, dass diese Architekten eine Herumführung der Säulenhalle um die 3 frei liegenden Seiten des Tempelhauses vorgehabt hätten. Dass diese Lösung eine weit grossartigere und schönere als die später zur Ausführung gelangte gewesen wäre, ist einleuchtend. Aber der Plan ist schon in Perikleischer Zeit wieder aufgegeben worden. Das folgt daraus, dass die Fundamente auf der Süd- und Nordseite nur auf eine kurze Strecke nach Westen hin ausgeführt sind und dann plötzlich abbrechen. Das kann seinen Grund nicht in der Unterbrechung der Bauthätigkeit durch den peloponnesischen Krieg gehabt haben, denn diese Fundamentierungen gehörten doch sicherlich nicht zu den zuletzt begonnenen Arbeiten. Die Ursache dafür müssen wir anderswo suchen, und ich glaube, dass sie wohl mit Wahrscheinlichkeit in der Tempelstätte F zu finden ist. Hier hatte, wie wir oben zu beweisen versucht haben, schon in Pisistratischer Zeit ein Tempel gestanden, und dieser war, wie wohl anzunehmen, in den Perserkriegen niedergebrannt worden. Nun ist es leicht möglich, dass die Perikleischen Architekten, um für ihre Säulenhalle Platz zu bekommen, eine Verlegung des Tempels beabsichtigt hatten, wie wir es ähnlich bei dem ersten Plan zu den athenischen Propylaeen beobachten können, nach dem man der Artemis Brauronia einen Teil ihres Temenos nehmen wollte, um für den Südflügel der Propylaeen Raum zu schaffen. Aber wie dort, so hat man auch hier von diesem radikalen Vorgehen, das sich um die Heiligkeit der geweihten Stätte wenig kümmerte, Abstand nehmen müssen, teils aus äusseren Gründen, teils aber auch, weil sich das Heilige doch als mächtiger erwies, als man erwartet hatte, und man ist daher vielleicht wirklich schon in Perikleischer Zeit genötigt gewesen, sich auf eine einfache Prostasis zu beschränken, die Ausführung dieser aber hat wohl der hereinbrechende Krieg verhindert. Wir sehen also, die Baugeschichte des Perikleischen Weihetempels zeigt eine sehr nahe Verwandtschaft mit der der Akropolisbauten, und umso mehr ist zu bedauern, dass uns von dem Aufbau des Tempels selbst gar nichts erhalten geblieben ist.

Das Telesterion hatte, wie uns Plutarch a. a. O. berichtet, zwei Geschosse übereinander; von einer Treppenanlage im Inneren des Gebäudes, mit Hülfe derer man in das obere Geschoss hätte gelangen können, haben sich aber keinerlei Spuren gefunden, ja wir können sogar nach dem Ergebnis der Ausgrabungen mit ziemlicher Bestimmtheit sagen, dass eine solche niemals vorhanden gewesen sein kann. Sicherlich trifft daher die Vermutung der Ausgraber das Richtige, welche den Zugang zu dem oberen Stockwerk von der Terrasse M - M' bewerkstelligt sein lassen. Diese lag in einer Höhe mit dem Obergeschoss auf dem das Telesterion im Westen begrenzenden Akropolisfelsen, stand also in unmittelbarem Zusammenhang mit diesem und ihre Anlage hat bis in römische Zeiten hinein nur diesem einen Zwecke gedient, denn erst in diesen wurde der Tempel P am nördlichen Ende derselben errichtet. Den Aufstieg zu dieser Terrasse von dem niedriger gelegenen Terrain der Kultusstätte aus vermittelte die grosse Freitreppe Z im Süden des Weihetempels, die somit ebenfalls der hier betrachteten Periode ihre Entstehung verdankt. Von dem Aufstieg zur Terrasse auf der Nordseite des Tempels haben wir schon oben zu sprechen Gelegenheit gehabt. Auch im Interesse dieser Anlage hatten vielleicht die Perikleischen Architekten zuerst, wie für den Hallenbau, die Verlegung des alten Tempels F im Auge gehabt, und vielleicht waren sogar beide Aufgänge zu der Terrasse ursprünglich im Zusammenhang mit der geplanten und nur nicht zur Ausführung gelangten Säulenhalle gedacht. Auch hier ist dann also der Rückschlag nicht ausgeblieben, der Tempel F behauptete seine Stätte, und dadurch erlitt nun der ganze so trefflich ausgedachte Plan mit den beiden grossen Treppenaufgängen im Norden und Süden des Weihetempels, deren Wirkung sowohl von praktischem als auch von rein künstlerischem Standpunkt aus betrachtet als eine ungemein gelungene hätte bezeichnet werden müssen, eine schwere Einbusse. Denn nun musste man sich hier im Norden mit der bedeutend schmaleren Treppe H-H' begnügen, die zwischen die beiden Tempel eingeklemmt hinauf auf die höhere Terrasse führte und sich neben der gelungenen

Anlage auf der Südseite des Telesterion nur zu deutlich als ein Notbehelf charakterisierte. Soweit wir sehen, scheint also der Anlage des Perikleischen Telesterion das Glück nicht günstig gewesen zu sein: auf seine Säulenhallen musste es Verzicht leisten, und auch die Treppenanlagen kamen nur in verkümmerter Form zur Ausführung. Trotzdem aber hat das Gebäude, wie die Zeugnisse der antiken Schriftsteller beweisen, bis in späte Zeiten hinein die Bewunderung der Alten erregt, und wenn wir auch nur wenig mehr von dem Bau selber besitzen, wenn besonders die gerühmte kunstvolle innere Einrichtung uns vollständig verloren gegangen ist, soviel können wir doch noch erkennen, dass man das äusserst schwierige Problem, einen Weihetempel in der Form, wie ihn die eleusinischen Mysterien verlangten, zugleich in der Grösse, wie ihn die Bedeutung und das Ansehen des Kultus erforderte, zur Durchführung zu bringen, durch die geschickte Verwertung des so wenig als möglich zu einer solchen Tempelanlage geeigneten Terrains, indem man aus der Not eine Tugend machte, vortrefflich gelöst hat.

Ebenso wie der alte Weihetempel waren nun natürlich auch die Heiligtümer der sonstigen schon in der vorhergegangenen Periode in Eleusis geehrten Gottheiten beim Perserbrand in Feuer aufgegangen. Der „Demetertempel" ist also auch in unserer Periode wieder aufgebaut worden, aber jedenfalls ohne wesentliche Veränderungen im Grundriss; Neuerungen, falls solche vorgenommen worden sind, können sich nur in der Form und dem Material des Aufbaus gefunden haben, von diesen können wir aber natürlich nichts mehr wissen. Anders dagegen verhält es sich mit dem Heiligtum des Pluto und des sich um ihn gruppierenden Götterkreises. Für ihn war, wie wir aus der oben betrachteten Inschrift (Dittenberger Syll. 13) ersehen haben, die Perikleische Epoche von ganz hervorragender Bedeutung, denn ihm sollte ja die Verehrung gelten, welcher Perikles durch die Aparche vom Getreide von seiten aller Hellenen Ausdruck gegeben wissen wollte. Dass nun dieser Götterverein, wie oben des weiteren ausgeführt, neben dem der eigentlichen Mysteriengottheiten eine Art Son-

derexistenz in Eleusis führte, findet sich ganz klar auch in dem Verhältnis seiner Kultusstätte zu dem ganzen heiligen Bezirk ausgedrückt. Das Heiligtum dieser Gottheiten des Landbaus bildet nämlich gewissermassen ein Temenos im Temenos, es ist durch besondere Mauern gegen die übrige Kultusstätte, in deren Bereich es aber doch vollständig liegt, geschieden und nur durch eine einzige Pforte mit derselben verbunden. Auch die Lage selbst ist für die Stellung des rein agrarischen Kultus in Eleusis bezeichnend. Diese Gottheiten, die doch früher die alleinigen Gebieter auf dieser uralten Stätte der Gottesverehrung waren, sind jetzt in den äussersten Winkel des heiligen Bezirks, unmittelbar neben dem Ausgang, zurückgedrängt, und wenn wir daher nicht aus den epigraphischen Denkmälern wüssten, dass trotzdem der Kultus dieser Gottheiten zu allen Zeiten in Eleusis eifrig gepflegt worden ist, ja vielleicht anzunehmen haben, dass dieser Winkel mit seinen Höhlen die älteste und heiligste Stätte der Gottesverehrung im Hieron repräsentierte — so könnten wir leicht auf die Vermutungen kommen, die Foucart zu seiner Hypothese von der Vernachlässigung des Plutodienstes in Eleusis vor der Zeit des Lykurg (s. o.) veranlasst haben. So wie die Sachen liegen, kann es sich aber nur um ein äusserliches Zurücktreten' dieses Kults handeln, was ja auch schon darin seine hinreichende Erklärung findet, dass gegenüber dem panhellenischen Mysterienkult der Dienst dieser Gottheiten mehr lokaler Natur war, und dass vielleicht nur in der Perikleischen Epoche der Versuch gemacht worden ist, auch diesem eine umfassendere Bedeutung zu verschaffen.

Es kann nun, wie gesagt, gar keinem Zweifel unterliegen, dass die Neugestaltung dieses Heiligtums in der Nordecke des eleusinischen Temenos in Perikleischer Zeit erfolgt ist und nicht erst unter Lykurg, wie Foucart wollte. An dem Plutotempel selbst ist, wie wir oben erwähnt und unten noch des weiteren auszuführen haben, im vierten Jahrhundert überhaupt nichts gebaut worden, der Neubau desselben fällt also bestimmt in unsere Epoche, und in dieselbe Zeit gehört auch sicherlich die Abschliessung dieses kleinen Heilig-

tums durch die beiden Mauern. Denn wenn auch die aufgefundenen Reste derselben erst aus römischer Zeit zu stammen scheinen*), so muss doch wohl, schon mit Rücksicht auf diese Verhältnisse des Kultus, angenommen werden, dass wir es hier ebenso nur mit der Restauration einer Perikleischen Anlage zu thun haben wie beim Telesterion. Und zur Gewissheit wird dies erhoben eben durch die Arbeiten, welche laut dem Rechenschaftsbericht der Epistaten von 329/28 an der einen dieser Mauern vorgenommen sind. Ob allerdings in der vorperikleischen Zeit der Sitz dieser Gottheiten schon eben so ausgestattet war, können wir nicht mehr mit Bestimmtheit entscheiden. Von einem älteren Plutotempel haben sich ja Spuren gefunden (s. o. S. 19), für eine ältere Einfriedigung des ganzen Bezirks durch Mauern aber hat sich kein Anhaltspunkt bei den Ausgrabungen ergeben, und da nun, wie wir gesehen haben, in Pisistratischer Zeit allem Anschein nach gar nichts an dieser Kultusstätte geschehen ist, so mag man immerhin in dieser strengen Abschliessung des kleinen Bezirks von der Gesamtkultusstätte eine Neuerung aus Perikleischer Zeit erkennen. Der Höhlendienst wird natürlich auch durch diesen Tempelbau nicht beeinflusst worden sein und zu allen Zeiten fortbestanden haben. Die Kultushandlungen, welche sich in dem neuen Perikleischen Tempel abspielten, in dem, nach den inschriftlichen und bildlichen Funden zu schliessen, die Kultbilder des Pluto und der Kora gestanden haben, können aber nicht allzubedeutend gewesen sein, denn der Tempel war ein Bau von nur ganz geringen Dimensionen; so fiel denn wohl auch hier der kleinen Aule eine wichtige Rolle bei den Begehungen des Kultes zu.

Die Anlagen rein kultlichen Charakters an der eleusinischen Kultusstätte in Perikleischer Zeit sind hiermit erschöpft. Zu erwähnen sind nur noch die Altäre der Gottheiten, welche ihren Platz nicht im Inneren der Tempel, sondern, wie wir wissen, in der Aule hatten; das beweisen, ausser den gleich zu besprechenden Euripidesversen, z. B. die vielen Epheben-inschriften, in denen von der Beteiligung der Epheben an den

*) Vgl. Πρακτ. 1887 S. 51 Anm. 4.

Opferhandlungen der grossen Eleusinien die Rede ist; hier heisst es nämlich immer: „καὶ αὐτοὶ ἐβουθότησαν ἐν τῷ περιβόλῳ τοῦ ἱεροῦ“, was natürlich nur an einem Altar geschehen konnte, oder auch in Neaeram § 116, wo — allerdings bei Gelegenheit der Haloen, was aber für diese Frage ohne Belang ist — gesagt wird, er opferte ἐπὶ τῆς ἐσχάρας τῆς ἐν τῇ αὐλῇ Ἐλευσῖνι. Wir hören auch sonst ziemlich viel von den Altären in Eleusis, und es ist wiederum sehr bezeichnend, dass niemals ein Altar des Iakchos erwähnt wird. In den Hiketiden des Euripides, welche für die Frage von besonderer Wichtigkeit sind, sitzt Aithra: (v. 33)

πρὸς ἁγναῖς ἐσχάραις δυοῖν θεαῖν
Κόρης τε καὶ Δήμητρος.

und Theseus redet sie an: (v. 289)

μὴ δακρυρρόει
σεμναῖσι Δηοῦς ἐσχάραις παρημένη.

Der Dichter spricht also hier nur von den Altären der beiden Göttinnen, und es ist doch offenbar immer von den Mysteriengöttinnen Demeter und Kora die Rede, da die Altäre, an denen die Schutzflehenden sitzen, mehrfach in Beziehung gesetzt werden zu dem „ἱερὸς σηκός“ (v. 28 ff.) und zu dem „ἀνάκτορον“ (v. 87 ff.), womit beide Male natürlich der Weihetempel gemeint ist. Dass wir es hier mit einer Laune des Dichters zu thun haben, ist allerdings wohl möglich, aber da wir oben gesehen haben, dass Iakchos auch keinen eigenen Tempel in Eleusis hatte, so werden wir diese Dichterstellen doch nicht als ganz unwesentlich erachten dürfen, zumal nun auch in den inschriftlichen Erwähnungen der Altäre, die gar nicht selten sind (besonders in der grossen Logodosia-Inschrift von 329/28), wohl öfters die Altäre der Demeter, Kora und des Pluto namhaft gemacht werden, nirgends aber ein Iakchosaltar uns aufstösst. Wir sehen also, dass hierdurch unsere oben (S. 40 f.) ausgesprochene Ansicht über die Stellung des Iakchos in Eleusis eine weitere Stütze erhält.

Was mit den Heiligtümern der „προπύλαιοι θεοί“ in dieser Periode geschehen ist, können wir nicht mehr beurteilen, falls sie zerstört waren, sind sie jedenfalls wieder aufgebaut worden.

In grösseren Anlagen haben sie schwerlich schon in dieser Zeit bestanden. Nur die Tenne des Triptolemos haben wir uns als eine solche vorzustellen, sie wurde im Jahre 329/28 restauriert (vgl. Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 122 β Z. 20). Ob der Tempel des Heros schon vorhanden war, können wir für unsere Epoche nicht mit absoluter Bestimmtheit behaupten. Sichere Spuren von ihm haben sich bei den Ausgrabungen an der Kapelle des heiligen Zacharias, wohin ihn die Tradition verlegte, nicht ergeben *). Es darf aber doch wohl angenommen werden, dass der Tempel des Heros, wenn nicht an derselben Stelle, so doch in unmittelbarer Nähe dieses Heiligtums gelegen habe. Darauf führt nicht nur die Beschreibung des Pausanias, sondern vor allem die Auffindung dreier Reliefs mit Triptolemosdarstellungen in der allernächsten Umgebung der Kapelle. (Vgl. Overbeck Berichte der kgl. Sächs. Gesellschaft der Wiss. 1860 S. 193 Anm. 1 für das grosse eleusinische Relief und Lenormant Revue Arch. N. S. XV S. 161 und Gazette Arch. 1875 S. 86 für die beiden Reliefs bei Overbeck Kstmythlg. Atl. T. XIV N. 3 und 4). Bei der Seltenheit der plastischen Darstellungen des Triptolemosmythos ist dies von besonderer Wichtigkeit, und von Verschleppung kann bei allen dreien wohl nicht gut die Rede sein. Wenn in der That aber die Reliefs für den Triptolemostempel in Anspruch genommen werden können — die ἅλως Τριπτολέμου ist ja als im Rarischen Gefilde gelegen ausgeschlossen — dann ergiebt sich, glaube ich, auch für die Zeit des Triptolemostempels ein wichtiger Schluss. Das grosse eleusinische Relief ist, wie jetzt wohl allgemein angenommen wird, ein Werk aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, der Tempel, in dem es aufgestellt war, wird also ebenfalls spätestens dieser Zeit zuzuschreiben sein. Die Erbauung des Triptolemostempels würde also, wenn diese Kombination zutreffend ist, in die Perikleische Epoche fallen.

Dass das „Καλλίχορον φρέαρ" nach wie vor als heilige Stätte galt und zur Kultusstätte im weiteren Sinne hinzugerechnet werden muss, geht schon hervor aus dem „Καλλίχορον ἀμφὶ

*) Vgl. Dörpfeld Athen. Mittlg. XIV S. 124, Philios Πρακτ. 1888 S. 26.

σεμνόν" (Hiketiden v. 392). Ueber den Schauplatz der gymnischen Spiele schliesslich, das Stadion und den Hippodrom, wissen wir aus dieser Zeit gar nichts, wenn wir nicht die oben behandelten Pindarstellen für unsere Epoche in Anspruch nehmen wollen. Aus der Perikleischen Epoche haben wir daher jetzt nur noch die Anlagen zu betrachten, welche für die Verwaltung der Kultusstätte und der den Göttern von Eleusis gehörigen Schätze und Weihgeschenke errichtet worden sind.

Von Weihgeschenken an die eleusinischen Gottheiten wissen wir einiges. Bei den Ausgrabungen sind sie in grossen Mengen zu Tage gefördert worden, besonders in der Aule, und zwar hier meist in der Gestalt von Statuen. Viele inschriftliche Zeugnisse berichten uns ausserdem, dass eben die Aule des eleusinischen Heiligtums mit Vorliebe zu Aufstellungen von grösseren Weihgeschenken benutzt wurde. Daneben gab es nun aber auch kostbare Gaben kleineren Umfangs *), die sich im Freien nicht unterbringen liessen, und wir wissen ja jetzt auch sicher, dass die Schätze der eleusinischen Gottheiten nicht zusammen mit denen der „ἄλλοι θεοί" auf der Akropolis von Athen, sondern in Eleusis selbst aufbewahrt wurden (vgl. C. I. A. IV fasc. III S. 168 ff.). Da nun das Telesterion schwerlich ein Ort war, in dem man, wie z. B. im Parthenon oder ähnlichen Tempeln, diese Weihegaben für die Gottheiten aufbewahren konnte, so muss schon zeitig bei dem grossen Ansehen der Mysteriengötter sich das Bedürfnis nach besonderen Schatzhäusern an der Kultusstätte herausgestellt haben. Deren sind uns nun in Eleusis zwei bezeugt. In der Rechenschaftsablage der Epistaten von 329/28 heisst es **): „εἰς ἀνάθημα τοῖν Θεοῖν [ἐ]κ τῶν θησαυρῶν ἐξῃρέθη τῶν Ἐλευσῖνι τοῖν Θεοῖν· ἐκ τοῦ(ς) τῆς πρεσβυτέρας .... ἐκ τοῦ τῆς νεωτέρας .... τῷ δεῖνα τοὺς θησαυροὺς ἀνοίξαντι ...." Also Demeter und Kora hatten jede ihr besonderes Schatzhaus in Eleusis; denn dass hier beide Male eine solche grössere Anlage gemeint ist und nicht etwa Opferstöcke, als welche z. B. die

*) Vgl. z. B. den Bericht der „Ἐπιστάται Ἐλευσινόθεν" Ἐφημ. Ἀρχ. 1888 S. 35 ff.

**) Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 126 γ Z. 4 und 5.

„θησαυροί" in der Mysterieninschrift von Andania *) und in der Amphiaraeioninschrift **) aufzufassen sind, ergiebt sich aus zwei weiteren Erwähnungen des einen der beiden Thesauren in derselben Inschrift im Zusammenhang mit baulichen Arbeiten an demselben: hier ist nämlich einmal ***) die Rede von den „θύραι τοῦ θησαυροῦ" und ein andermal †) von „κεραμίδες ἀγελαῖαι ἐπὶ τὸν θησαυρόν". Kein Zweifel also, dass wir es hier mit wirklichen Gebäuden, d. h. also Schatzhäusern zu thun haben. Aus der Zeit der Inschrift stammen die beiden Thesauren nicht; dagegen spricht die Art der Erwähnung, die erkennen lässt, dass diese Gebäude schon seit geraumer Zeit im Gebrauch waren, und es ist daher das Wahrscheinlichste, dass die beiden Schatzhäuser der Perikleischen Epoche angehören: Weiter zurück können wir wegen der Perserzerstörung nicht gehen, und in den nachperikleischen Zeiten, während des peloponnesischen Krieges und unter den verworrenen Zuständen in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts wird sich schwerlich eine Veranlassung zu solchen Bauten gefunden haben, schon desshalb nicht, weil in diesen Zeiten wohl kaum die Weihegeschenke und Schätze sich in einer Weise vermehrt haben werden, die die Erbauung von besonderen Schatzhäusern, falls solche in den früheren Zeiten noch nicht vorhanden, nötig gemacht hätte. In der Perikleischen Epoche dagegen konnte sich eine solche Veranlassung sehr gut ergeben, da in dieser Periode, dank der staatlichen Förderung, der eleusinische Kult einen gewaltigen Aufschwung nahm und ihm besonders durch jenes Gesetz über die Aparche vom Getreide eine Quelle reicher Einnahmen erschlossen wurde [21]). Wir dürfen also wohl mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit die Thesauren unserer Periode zuweisen.

Philios hat nun geglaubt ††) den einen der beiden Thesauren wieder erkennen zu dürfen in dem kleinen mit K be-

*) Vgl. Sauppe Mysterieninschrift von Andania S. 242.

**) Vgl. von Wilamowitz-Moellendorff Hermes 21. S. 91 f.

***) a. a. O. S. 115. Z. 10.

†) a. a. O. S. 118. Z. 73; vgl. auch S. 115 Z. 13 τὴν ὀροφὴν τοῦ θησαυροῦ u. ö.

††) Πρακτ. 1887. S. 51.

zeichneten Gebäude an der Westseite der „πομπικὴ ὁδός“, dessen bauliche Überreste allerdings nur noch in einigen Fundamentmauern aus Poros bestehen, dessen ehemalige Grundrissform — ebenso wie beim Tempel F — sich aber aus der Felsbearbeitung noch deutlich erkennen lässt. Beweise zwingender Natur für die Richtigkeit dieser Ansicht liegen nicht vor, aber da es nach den vielfachen Analogieen anderer Kultusstätten, besonders Olympias und Delphis feststeht, dass die Thesauren ihren Platz im Inneren des heiligen Bezirks gehabt haben müssen, lässt sich nicht in Abrede stellen, dass Philios' Ansicht viel für sich hat. Von allen sonst innerhalb der Aule aufgedeckten Gebäuden passt wenigstens seiner Gestalt nach zu dieser Bestimmung der Bau K am ehesten, denn wir haben es allem Anschein nach mit einem kleinen Antentempel zu thun, einer Form, die für Schatzhäuser — die ja gewissermassen auch Tempel waren — besonders beliebt gewesen zu sein scheint. Die meisten Schatzhäuser in Olympia waren nach Art einer solchen Tempelanlage erbaut. Auch die Lage an der Prozessionsstrasse stimmt gut hierzu; ebenso begrenzten auch die olympischen Thesauren die eine Seite der Feststrasse, welche durch den überwölbten Eingang von der Kultstätte zum Stadion führte, und eine ähnliche Anordnung zu beiden Seiten der Feststrasse hat Ulrichs auch für die delphischen Schatzhäuser angenommen (vgl. den Plan von Ulrichs in Reisen und Forschungen in Griechenland I). Für den zweiten Thesauros haben sich bis jetzt noch keine Anhaltspunkte ergeben, mit Hülfe derer man ihn mit einer der sonst noch in der Aule des Heiligtums gefundenen Baulichkeiten identificieren könnte; das Gebäude L, welches unmittelbar neben dem eben betrachteten „Schatzhaus“ gelegen ist und das man daher vielleicht für den zweiten Thesauros in Anspruch nehmen möchte, scheint nach seiner Gestalt eine wenig geeignete Grundlage für eine solche Vermutung abzugeben, und wir müssen daher darauf verzichten, dem Schatzhaus der einen der beiden Göttinnen einen festen Platz an der Kultusstätte anzuweisen, wie denn überhaupt sichere oder auch nur hypothetische Benennungen von Bauwerken, deren Reste im Inneren

der Peribolosmauer aufgedeckt sind, bei dem Zustand der Trümmerstätte weiterhin nicht mehr möglich sind. Ratlos stehen wir insbesondere dem Gewirr von Mauerzügen in der Nordostecke des Tempelhofes gegenüber. Einige derselben sind ja freilich ganz späten Datums, so die Mauern T-T¹-T² *) und die Mauer Q-Q¹ **). Der Platz, den diese einnehmen, lag ja aber in Perikleischer Zeit noch ausserhalb des Peribolos, sie kommen daher hier gar nicht in Betracht, und ebenso verhält es sich auch mit den Mauerzügen k-k¹-k²-k³, die jedoch allem Anschein nach aus gut-griechischer Zeit stammen. Sie sind, wie die Photographie 25 von Eleusis (vgl. Arch. Anz. 1891 S. 81) lehrt, von sehr beträchtlicher Stärke und bilden die Fundamente eines annähernd quadratischen Baues. Im Inneren des Peribolos gelegen und zweifelsohne von Bedeutung für den Kultus war dagegen die Anlage, zu welcher die Pfeiler- und Säulenstellungen g-g, ι-ι, h einstmals gehörten. Diese haben sicher in der Perikleischen Epoche unversehrt gestanden und scheinen erst beim Bau der Philohalle niedergerissen zu sein ***), ihr Zweck und ihre einstige Bestimmung sind uns aber, da wir Foucarts Propylaeen-Hypothese ja ablehnen mussten, gänzlich rätselhaft, und dasselbe gilt auch von dem Mauerviereck v-v¹-v²-v³, bei dem wir nicht einmal mit Bestimmtheit sagen können, ob es einstmals als Fundament eines Gebäudes gedient hat [22]). Andererseits haben wir nun aber noch eine ganze Anzahl von Gebäuden, deren Namen uns inschriftlich erhalten sind, deren Lage auf oder bei der Kultusstätte wir aber mit Bestimmtheit nicht angeben können, und zwar sind das die Wohnungen der Priesterschaft, der Tempeldiener und sonstigen Beamten des Kultus, die alle des öfteren in der Rechenschaftsablage der Epistaten von 329/28 erwähnt werden.

Dass wir es in der Inschrift Ἐφημ. Ἀρχαιολ. 1883 S. 109 ff. nicht mit lauter Neubauten zu thun haben, wie dies Foucart †) angenommen zu haben scheint, ist schon von

*) Vgl. Πρακτ. 1882 S. 91.

**) Vgl. Πρακτ. 1882 S. 90.

***) Vgl. Πρακτ. 1882 S. 92 f.

†) Bulletin de correspondance hellénique VII S. 387 ff.

Dörpfeld a. a. O.*) und Furtwängler**) hervorgehoben worden, und in der That lehrt auch eine eingehendere Betrachtung dieser für Eleusis und seinen Kult so überaus wichtigen Urkunde, dass wir es nur mit einer umfassenden Restauration des Hieron, aber nicht mit Neuschaffungen, zu thun haben. Es würde uns zu weit von unserem Thema abführen, wollten wir das hier im einzelnen beweisen, nur einige wichtige Punkte, welche für diese Auffassung sprechen, mögen hier hervorgehoben werden. Wenn wir absehen von dem Bau der Peribolosmauer, den wir weiter unten noch des näheren zu besprechen haben, so ist vor allem die Thatsache zu betonen, dass wir es fast durchgängig mit Holzarbeiten, mit Ausbesserungen an den Dächern und Gesimsen und mit Wiederherstellung des Putzes und Fussbodenbelags zu thun haben, also mit Arbeiten an den Teilen der Gebäude, die am meisten der Verwitterung ausgesetzt oder durch die Vergänglichkeit des verwendeten Materials — besonders der Luftziegeln — am wenigstens widerstandsfähig gegen äussere Einflüsse gearbeitet waren und daher auch am ehesten einer Erneuerung bedurften. Werden wir hierdurch schon davon zurückgehalten, bei den Angaben der Inschrift gleich an Neubauten zu denken, so weisen direkt auf Restaurationen Stellen hin wie: A Z. 44: „εἰς τὸ τεῖχος κατὰ . . . . . . ς ἀπὸ τοῦ πύργου τοῦ παλαιοῦ τοῦ πεσόντος“ etc., A Z. 76: „μισθωτῇ τῷ τὰ λιθολογήματα ἀνελόντι τὰ παλαιὰ καὶ ἐκφορήσαντι“ etc., ferner wird das Haus der Priesterin erwähnt in der zweiten Prytanie (A Z. 74) als ein Gebäude, für dessen „οἰκοδομία“ ein Teil der zu beschaffenden 120 „σάκοι ἀχύρων“ verwandt werden sollen, also es wird an ihm gebaut; in der 5. Prytanie (α 50) finden wir es wieder als „οἰκίαν τὴν ἱερὰν οὗ ἡ ἱέρεια οἰκεῖ“, also als ein bereits bewohntes Gebäude, und in der zehnten Prytanie tritt es wieder auf unter den Baulichkeiten, für welche κορμοὶ τῶν ξύλων τετραγώνων τῶν μακεδονικῶν verwandt werden sollen: hier können doch nur Re-

*) s. S. 36.

**) Phil. Wochenschr. 1884. S. 61.

staurationsarbeiten gemeint sein. Lehrreich ist schliesslich auch γ (zehnte Prytanie) Z. 8. Hier werden nämlich die eben erwähnten 47 ξύλα τετράγωνα τῶν μακεδονικῶν beschafft, die an nicht weniger als 10 verschiedenen Gebäuden Verwendung finden sollen, unter denen, wie gesagt, auch das Haus der Priesterin wieder erscheint und ausserdem das Eleusinion in Athen bei dem doch sicherlich von einem Neubau nicht die Rede sein kann. Für das Plutoheiligtum haben, wie mehrfach erwähnt, Dörpfeld, Furtwängler und auch Philios*) denselben Sachverhalt klargelegt, und überhaupt müssen wir sagen: da mit Ausnahme des Telesterion alle zum eleusinischen Kult gehörigen Gebäude und sonstigen Anlagen in der Inschrift begegnen, und an allen nur ganz geringfügige Arbeiten ausgeführt werden, so ist besonders noch mit Rücksicht darauf, dass kaum 100 Jahre zuvor die umfassende Ausstattung des Heiligtums vor sich gegangen ist, gar nicht daran zu denken, dass wir es in der Inschrift mit lauter Neubauten zu thun haben, sondern festzuhalten, dass es sich in derselben durchweg um Restaurations- oder Umbauten handelt. Es kann damit nun allerdings nicht gleichzeitig gesagt sein, dass die hier erwähnten Gebäude und Anlagen alle in Perikleischer Zeit entstanden sind. Aber wenn wir bedenken, welche Umwandlungen die eleusinische Kultusstätte nachweislich gerade in dieser Periode erfahren hat, wenn wir ferner in Betracht ziehen, dass nach allem, was wir wissen, die Perikleische Zeit gerade auch für die Verwaltung und Leitung der attischen Kulte von hervorragender Wichtigkeit gewesen ist — es braucht ja nur an die Einrichtung des Epistatenkollegiums erinnert zu werden — so wird doch eine Vermutung, welche wenigstens die Mehrzahl der in der Inschrift aufgeführten Gebäude in Perikleischer Zeit entstanden sein lässt, sehr viel Anrecht auf Wahrscheinlichkeit haben; jedenfalls sind wir daher berechtigt, alle diese also sicher vor 329/28 errichteten Gebäude in diesem Abschnitt zu behandeln, wenn auch das eine oder andere derselben in etwas späterer Zeit erbaut sein mag[23]).

---

*) Ἐφημ. Ἀρχ. 1886 S. 30.

Über die Anlage der Priesterwohnungen und der Häuser der sonstigen Kultusbeamten, besonders über deren Lage zu der Kultusstätte steht eine umfassende Behandlung, die vor allem das durch die Ausgrabungen neu gewonnene Material mit verwertet, noch aus *). Gerade in Eleusis, in dessen Kult wir eine für griechische Verhältnisse äusserst zahlreiche Priester- und Beamtenschaft thätig finden, wo zudem die Priesterschaft jederzeit oder doch wenigstens häufiger als in anderen Kulten — abgesehen von denen der Heilgottheiten — in persönliche Berührung mit dem einzelnen Gläubigen treten musste, wird sich sicherlich schon früh das Bedürfnis nach ständigen Amtswohnungen für die Priester und Beamten herausgebildet haben. Da aber das Heiligtum innerhalb der Stadt gelegen war, so war die Notwendigkeit nicht von vornherein, wie z. B. bei Olympia und Epidauros, vorhanden, diese Priester- und Beamtenhäuser in unmittelbaren Zusammenhang mit der Kultusstätte zu bringen, sondern die Priester und Verwaltungsbeamten konnten sehr wohl in der Stadt selbst ihren ständigen Wohnsitz haben und doch jederzeit im stande sein, ihren Kultusverpflichtungen nachzukommen. Wir können daher so ohne weiteres über die Lage der in der Inschrift angeführten Gebäude nicht urteilen und dürfen besonders nicht einfach aus ihrem Vorkommen in dieser Urkunde den Schluss ziehen, dass sie nun auch unbedingt alle im Inneren des Peribolos gelegen hätten. Sichere Anhaltepunkte ergeben nun leider die Angaben der Inschrift selbst auch nicht. Nur vermutungsweise können wir äussern, dass z. B. das Epistasion nicht innerhalb der Peribolosmauer gelegen habe: α Z. 45 heisst es: „. . κλεῖδες ἐπὶ τὴν πυλίδα τοῦ ἱεροῦ καὶ τὴν αὐλείαν τοῦ ἐπιστασίου. Wir ersehen hieraus, dass das Epistasion, das Amtslokal der „ἐπιστάται Ἐλευσινόθεν“, eine umfangreichere Anlage mit einer Aule gewesen sein muss — denn daran, dass αὐλείαν (scil. πυλίδα) von der Thür des Epistasion gesagt wäre, welche zur Aule des eleusinischen Heiligtums führte, ist kaum zu denken**) — für eine solche war aber besonders in Perikleischer

*) Einiges darüber siehe bei Bötticher Tektonik II S. 465 ff.

**) Sollte dies doch der Fall sein, so müssten wir annehmen,

Zeit im Innern des heiligen Bezirks schwerlich der genügende Raum vorhanden, und da nun ausserdem die Art der Erwähnung auf eine mehr selbständige Anlage schliessen lässt, neben dem Hieron, d. h. dem ganzen von der Peribolosmauer eingeschlossenen heiligen Bezirk — denn ἱερόν wird in der Inschrift immer von diesem gebraucht, der Weihetempel heisst (A Z. 6) τὸ Ἐλευσίνιον — so sind wir vielleicht gezwungen, das Epistasion aus dem Inneren des Tempelhofes zu entfernen. Mit grösserer Sicherheit könnten wir dies vielleicht beim Haus der Priesterin thun, wenn uns α Z. 50 besser erhalten wäre. Hier werden nämlich aufgeführt: „χοῖροι δύο καθῆ[ραι τὸ ἱερ]ὸ[ν τὸ Ἐλ]ευσῖνι . . . ο . . [κα]ὶ τὴν οἰκίαν τὴν ἱερὰν οὗ ἡ ἱέρεια οἰκεῖ". Sollte die Ergänzung Tsuntas' das Richtige treffen, und hinter „Ἐλευσῖνι" nicht ein zu „ἱερόν" gehöriges Wort ausgefallen sein, so dass also mit „ἱερόν" wieder der ganze heilige Bezirk gemeint wäre, so würde aus dieser Stelle mit unbedingter Gewissheit folgern, dass das Haus der Priesterin ausserhalb des Peribolos gelegen. Aber bei der Unsicherheit der Überlieferung dürfen wir keine Folgerung an diese Stelle knüpfen. Sicherlich ausserhalb des eigentlichen Temenos lag aber wohl das „κλείσιον τῆς ἱερᾶς οἰκίας" (α Z. 14), denn für Wirtschaftsgebäude war wohl kein Raum im Inneren der Aule, und es darf daher wohl soviel mit einiger Wahrscheinlichkeit gesagt werden, dass nicht sämtliche in der Inschrift genannten Gebäude innerhalb der Peribolosmauer gelegen waren. Wo wir aber nun im einzelnen Anlagen wie das Haus der Priesterin, — d. h. der Priesterin der Demeter und Kora, die z. B. an den Ha-

---

dass durch den Zusatz αὐλεία die πυλίς von einem zweiten Thor des Epistasion unterschieden würde, das nicht in die Aule des Heiligtums, sondern in die profane Umgebung derselben führte. Dann würde also aus unserer Stelle folgen, dass das Epistasion unmittelbar am Rande des heiligen Bezirks, entweder innerhalb oder ausserhalb desselben gelegen habe. (Ähnlich wie der unten zu besprechende οἶκος τῶν Κηρύκων konnte es sich ja dann von aussen an die Peribolosmauer angelehnt und etwa durch eine durch die Mauer gebrochene Thüre (eben die αὐλεία πυλίς) mit der Aule des Heiligtums in Verbindung gestanden haben.) Mir erscheint aber, wie gesagt, die ganze Annahme wenig glaubhaft.

loen eine wichtige Rolle spielte (vgl. in Neaeram § 116) —, die „Amtslokale" des Keryken (κηρυκεῖον γ Z. 14) und des Daduchen (θύραι τοῦ δᾳδούχου γ Z. 9) und die sicher auch einst vorhandenen des Hierophanten und Epibomios, ferner das Neokorion (B Z. 28 „εἰς τὸ ὑπερτόναιον τοῦ Νειωκορίου" u. ö.) und die verschiedenen ἱεραὶ οἰκίαι ταῖς ἱερείαις (β Z. 80) unterzubringen haben, kann mit Bestimmtheit bis jetzt nicht angegeben werden. Wir haben es sicherlich mit sehr ausgedehnten Bauten zu thun, wie die angeführten Beispiele zeigen. Um sämtliche Verwaltungs- und Wirtschaftsgebäude in sich aufzunehmen, war, wie gesagt, das Hieron wohl zu heilig, aber wir dürfen dabei nicht vergessen, dass das Haus der Priesterin und die Wohnungen der Priesterinnen das Prädikat ἱερά resp. ἱεραί tragen, also auf einen gewissen Grad von Heiligkeit Anspruch machen dürfen.

Philios hat nun südwestlich von den grossen Propylaeen (q-q auf dem Plan) „wohlerhaltene Reste von Privatwohnungen" aufgedeckt, die Dörpfeld (Athen. Mittlgg. 1889 (XIV) S. 124) der römischen Zeit zuweist und — allerdings mit einigen Bedenken — für die Priesterschaft von Eleusis in Anspruch nimmt. Es könnte ja nun die Vermutung nahe liegen, dass wir es hier nur mit Umbauten älterer griechischer Anlagen zu thun hätten und dass wir so wenigstens die Stelle bezeichnen könnten, welche die Priesterhäuser der Perikleischen Periode inne gehabt hätten. Dem stellt sich aber ein schwer wiegendes Bedenken entgegen. Diese römischen Gebäude lagen nicht nur ausserhalb des Peribolos, sondern auch überhaupt ausserhalb des Stadtbezirks. Das mag in späteren Zeiten, in denen Eleusis seines Charakters als Festung entkleidet war, nichts Auffälliges gehabt haben. Aber in unserer Periode und auch noch in beträchtlich späteren Zeiten scheint die Anlage der Priester- und Beamtenwohnungen an einem so exponierten Punkt doch nicht wohl annehmbar. Wir müssen daher wohl davon absehen, aus den späten römischen Bauten etwas für die Lage und die Gestalt der älteren Anlagen folgern zu wollen, und uns damit begnügen zu sagen, dass die Amtswohnungen der Priester, wenn auch nicht im heiligen Bezirk selbst,

so doch in unmittelbarer Nähe desselben, etwa auf der Burg, ihren Platz gehabt haben werden. Das Neokorion dagegen wird man sich nach der Analogie anderer Kultstätten *) am liebsten im Inneren des Peribolos selbst denken; es muss ein stattlicher Bau gewesen sein, denn es besass ein πρόθυρον (vgl. B Z. 72). Aehnlicher Natur wie diese Anlagen, aber doch auf einer anderen Stufe stehend als diese eigentlichen Priester- und Beamtenwohnungen ist ferner ein Gebäude, von dessen Existenz wir auch nur aus unserer Inschrift erfahren, ich meine den „οἶκος Κηρύκων“. Er wird nur gelegentlich in der Urkunde erwähnt an einer Stelle, wo es sich, wie wir Anm. 11 ausgeführt haben, allem Anschein nach um die nähere Bestimmung eines Teiles der Peribolosmauer handelt. Wir ersehen daraus, dass der οἶκος τῶν Κηρύκων unmittelbar an der Mauer des Hieron gelegen haben muss, und zwar wohl an der Aussenseite derselben; denn da das Gebäude jedenfalls nur in weitläufigen Beziehungen zum Kultus selbst stand, war im Inneren des Peribolos für dasselbe kein Raum. Dittenberger hat **) sich schon einmal mit diesem Gebäude befasst und es in seiner Bestimmung ausdrücklich — und mit vollem Recht — von dem „κηρυκεῖον“ und der „οἰκία τοῦ δᾳδούχου“ getrennt. Er sieht in ihm das Beratungshaus des Kerykengeschlechts, für dessen Vorhandensein in Eleusis er das Dekret der Keryken C. I. A. II 597 — das allerdings „inter rudera propylaeorum“ gefunden ist — anführt, und Toepffer ***) hat sich diese Anschauung auch zu eigen gemacht. Ob damit aber die Bestimmung dieses Gebäudes erschöpft ist, muss dahingestellt bleiben. Die bevorzugte Lage in unmittelbarer Nähe des Hieron und ferner die Existenz einer ähnlichen Anlage am Südabhang der Akropolis von Athen in nächster Nähe des städtischen Eleusinion †)

*) Vgl. Amphiaraeion-Inschrift v. Wilamowitz, Hermes 21 S. 92 ff. und über das Neokorion im pergamenischen Asklepieion bei Aristides in den „ἱεροὶ λόγοι“ des öfteren.

**) Hermes XX S. 8.

***) Attische Genealogie S. 91.

†) Vgl. C. I. A. IV 555 b Toepffer a. a. O. S. 91 Anm. 2.

lassen wohl darauf schliessen, dass auch für den Kultus und die Kultstätte der benachbarte „οἶκος τῶν Κηρύκων“ von Wichtigkeit gewesen sein muss.

Zum Schluss haben wir nun noch einiger in der Inschrift begegnenden Angaben Erwähnung zu thun, bei denen wir zum Teil nicht einmal mit Bestimmtheit angeben können, ob wir es überhaupt mit Gebäuden und nicht vielmehr mit Dingen ganz anderer Art, etwa mit heiligen Geräten, zu thun haben. Einige wenige Worte über diese mögen genügen. Nichts Rechtes anzufangen weiss ich z. B. mit der „ἱε]ρ[ὰ] λ[η]νός“ (α Z. 44), deren Grösse und Gestalt uns unbekannt und bei der Unsicherheit der Ueberlieferung in den vorangehenden Worten der Inschrift auch nicht zu erschliessen sind. (Sie spielte wohl eine Rolle an dem Haloenfeste s. u.) Ebenso geht es uns mit der „ἐσχαρεῖον“ genannten Anlage (γ Z. 12). Für dieselbe werden „αὐχένες δρυινοί“ verwandt, Dinge, für welche wir eine Erklärung schuldig bleiben müssen, und wir können daher nicht sagen, ob wir es hier mit einer grösseren Anlage — auf die jedoch die Zusammenstellung mit den „ἐνδεσμοὶ τοῦ τείχους“, sicher ja einem grösseren Bau, schliessen lässt — oder einem geringfügigeren Gegenstand zu thun haben. Nach dem Namen zu schliessen, scheint es ein Bau kultlichen Charakters gewesen zu sein. Wir haben ja oben schon die „ἐσχάραι τοῖν θεοῖν“ zu erwähnen Gelegenheit gehabt, damit scheint aber das „ἐσχαρεῖον“, falls es wirklich ein grösserer Bau war, nicht im Zusammenhang gestanden zu haben, denn jene befanden sich ja unter freiem Himmel. Nicht minder unverständlich ist mir ferner die Stelle γ Z. 9. Hier ist davon die Rede, dass von den „ξύλα τετράγωνα τῶν Μακεδονικῶν“ neun „κορμοί“ verwendet werden sollen „εἰς Ἀμφιάραον“. Bei diesem Ausdruck wäre es doch das Nächstliegende, an ein Bild des Gottes zu denken, aber was sollten bei einem solchen die „κορμοὶ ξύλων τετραγώνων“? Und an einen Tempel oder eine Kapelle des Amphiaraos, die etwa im Hieron gelegen hätte, zu denken, verbietet doch die sprachliche Wendung. Auch die kultlichen Beziehungen sind dunkel. Oropos und das Amphiaraeion gehörten zwar damals zu Attika, das beweist der Tri-

but an Getreide, den das Heiligtum des Amphiaraos an die eleusinischen Göttinnen entrichtete (vgl. β Z. 59), aber weitere Folgerungen für den Kultus dürfen wir wohl hieran nicht knüpfen: das über grosse Ländereien gebietende Amphiaraeion steuert hier ebenso wie die attischen Demen *). Besser steht es vielleicht mit der „κρήνη“ (γ 13). Unter derselben könnte ja vielleicht eines der beiden „φρέατα“ zu verstehen sein — dann aber jedenfalls das „Καλλίχορον φρέαρ“, welches im Kultus von Eleusis bei weitem das wichtigere ist — vielleicht ist aber die „κρήνη“ auch etwas anders zu deuten. Eine heilige Quelle gab es auch im Mysterienheiligtum zu Andania, sie war der Kora geweiht, deren Bild — sie heisst hier „Ἅγνα“ — neben derselben aufgestellt war **). Bei den Ausgrabungen ist nun am untern Ende der grossen Freitreppe, die zur Terrasse M′ - M hinaufführte, in der Mitte der Stufen eine aus dem Felsen entspringende Quelle (Z auf dem Plan) aufgedeckt worden ***), es ist nicht unmöglich, dass diese in der Inschrift gemeint ist; doch ist das natürlich nicht mehr als eine Vermutung, zumal da keineswegs feststeht, dass in der Inschrift eine Quelle und nicht vielmehr ein künstlich angelegter Brunnen zu verstehen ist. Schliesslich wird denn noch in derselben Weise wie das κηρυκεῖον und direkt vor ihm eine „ἱματιοθήκη“ erwähnt; was wir uns unter derselben vorzustellen haben, besagt der Name zur Genüge. Da sie mit dem Kerykeion auf eine Stufe gestellt wird, möchte man auf ein grösseres Gebäude schliessen, nicht auf einen einfachen Behälter, etwa in der Gestalt einer Truhe. Sie diente wohl zur Aufbewahrung der priesterlichen Gewänder, die bei den Dromena eine so grosse Rolle spielten †).

Damit ist der Inhalt der Inschrift, soweit er hier für uns in Betracht kommt, erschöpft; wir werden bei Besprechung der Lykurgischen Epoche der eleusinischen Kultusstätte uns

---

*) Sollte an eine Lieferung oder Überweisung der „κορμοί“ an den Amphiaraos in Oropos zu denken sein?

**) Vgl. Sauppe Mysterieninschr. von Andania S. 241 Z. 85 f.

***) Πρακτ. 1882 S. 100.

†) Vgl. die Chalkothek auf der Akropolis von Athen und in Delos (Bull. de corr. hellén. 1890 (XIV) S. 413 u. ö.).

noch einmal des näheren mit ihr zu befassen haben. Ehe wir aber die Betrachtung der Perikleischen Anlage abschliessen, müssen wir noch auf einen Bau unsere Aufmerksamkeit lenken, über dessen Entstehungszeit völliges Dunkel herrscht, d. i. das Buleuterion von Eleusis. Dasselbe finden wir sicher erwähnt in einem attischen Psephisma aus späten römischen Zeiten *) — Dittenberger setzt es in die Zeit des Marc Aurel —, in dem die bekannte Schlussformel attischer Volksbeschlüsse über die Abfassung und Aufstellung der Urkunde folgendermassen lautet: „ἀναγράψαι δὲ τὸ ψήφισμα τοῦτο τὸν [τα]μία[ν τ]οῦ γένους τῶν Εὐμολπιδῶν ἐν τρισὶν [στήλ]αις καὶ στῆσαι τὴν μὲν ἐν Ἐλευσινίῳ τῷ ὑπὸ [τῇ π]όλει, τὴν δὲ ἐν τῷ Διογενείῳ τὴν δὲ ἐν Ἐλευσεῖνι ἐν τῷ ἱερῷ πρὸ τοῦ βουλευτηρίου“. Mit wünschenswertester Genauigkeit wird also hier die Lage dieses Baues bezeichnet. In Eleusis im Hieron muss in römischen Zeiten ein Buleuterion gestanden haben. Es fragt sich nun, in welche Zeit wir mit demselben zurückgehen dürfen und an welcher Stelle des heiligen Bezirks wir das Rathaus anzusetzen haben. Bei der Beantwortung der chronologischen Frage ist von grosser Wichtigkeit eine Stelle der schon mehrfach behandelten Urkunde über die Aparche vom Getreide an die eleusinischen Göttinnen (Dittenberger syll. Nr. 13). In Zeile 27 ff. derselben heisst es nämlich: „ἀναγράψαντες δὲ ἐ[μ] πινακίῳ τὸ μέτρον τοῦ καρποῦ τοῦ τε παρὰ τῶν δημάρχων κατὰ τὸ[ν δῆ]μον ἕκαστον καὶ τοῦ παρὰ τῶν πόλεων κατὰ τὴν πόλιν ἑκάσ[την κ]αταθέντων ἔν τε τῷ Ἐλευσινίῳ Ἐλευσῖνι καὶ ἐν τῷ βουλ[ευτ]η[ρ]ίῳ“, und es gilt nun zu entscheiden, ob wir es hier mit dem eleusinischen oder dem städtischen Buleuterion zu thun haben. Wer zunächst die ganze Stelle etwas genauer betrachtet, wird ohne Zweifel zugeben, dass sie im Stil einige Merkwürdigkeiten aufzuweisen hat. Vor allem ist gar nicht klar gesagt, um wie viel „πινάκια“ es sich überhaupt handelt. Es werden zwei Aufstellungsorte namhaft gemacht und es sind demnach auch wohl zwei „πινάκια“ gemeint, der Wortlaut der Inschrift spricht

---

*) C. I. A. III 5; Dittenberger syll. 387.

aber doch ganz deutlich nur von einem „πινάκιον“. Wie ganz anders deutlich und ausführlich lauten dagegen sonst derartige Bestimmungen über Abfassung und Aufstellung der Urkunden in den attischen Psephismen; man vergleiche z. B. nur den Wortlaut der Bestimmung über die Aufstellung der Aparcheurkunde selbst in dem Amendement des Lampon: „τὰς δὲ ξυγγραφὰς καὶ τὸ ψήφισμα τόδε ἀναγραψάτω ὁ γραμματεὺς ὁ τῆς βουλῆς ἐν στήλαιν δυοῖν λιθίναιν καὶ καταθέτω τὴν μὲν Ἐλευσῖνι ἐν τῷ ἱερῷ τὴν δὲ ἑτέραν [ἐ]μπόλει“. Es ist wohl klar, dass an unserer Stelle das Streben nach möglichster Knappheit und Kürze des Ausdrucks zu einer wenn auch geringfügigen Ungenauigkeit im Text geführt hat.

Die Pinakia sollen aufgestellt werden nach den Worten der Inschrift: „ἔν τε τῷ Ἐλευσινίῳ Ἐλευσῖνι καὶ ἐν τῷ βουλ[ευτ]η[ρ]ίῳ“. An der Form dieser Bestimmung hat Dittenberger Anstoss genommen und geglaubt eine Korruptel annehmen zu müssen. Er sagt in der adnotatio zu unserer Inschrift a. a. O.: „Templum quod Eleusine erat ipsum quoque Eleusinium vocari solitum Foucart Aristidis testimonio (XIX p. 421 Dind.) comprobari studet [24]). at certe ἐν τῷ Ἐλευσινίῳ Ἐλευσῖνι neque illic neque omnino usquam scriptum est, quare collato C. I. A. III 5 (die oben angeführte Inschrift Dittenberger syll. 387) lapicidae incuria duarum vocum sedes permutatas esse iudico, cum incidere debuerit ἔν τε τῷ Ἐλευσινίῳ (nempe τῷ ὑπὸ τῇ πόλει) καὶ Ἐλευσῖνι ἐν τῷ βουλευτηρίῳ.“ Massgebend für diese Konjektur des gelehrten Forschers war wohl abgesehen von der angeführten sprachlichen Schwierigkeit auch das sehr berechtigte Verlangen, es hier wie sonst in den eleusinischen Inschriften, sobald zwei Exemplare ein und derselben Urkunde in Frage kommen, in den Aufstellungsbestimmungen deutlich zum Ausdruck gebracht zu sehen, dass das eine Exemplar in Eleusis, das andere in Athen seinen Platz erhalten solle (vgl. z. B. wieder die Aufstellungsbestimmungen für unser Psephisma im Zusatzantrag und Ἐφημ. Ἀρχ. 1888 p. 25).

Ganz anderer Ansicht über die Interpretation unserer Stelle ist, wie ich einer persönlichen Mitteilung entnehme, Herr Prof. Kaibel. Er legt besonderen Nachdruck auf

die Verwendung der Partikeln τε — καί, durch welche Ἐλευσίνιον und βουλευτήριον als auf gleicher Stufe stehende Begriffe eng miteinander verbunden seien; das in der Mitte stehende Ἐλευσῖνι sei demnach sowohl zu Ἐλευσίνιον wie zu βουλευτήριον zu beziehen und habe also seinen Platz in der Mitte zwischen den beiden korrespondierenden Gliedern in ganz bestimmter Absicht erhalten. — Beide Aufstellungsorte für die Pinakia befänden sich demnach in Eleusis und zwar beide im Hieron, denn laut Dittenberger Nr. 387 hatte ja auch das Buleuterion von Eleusis seinen Platz im Inneren des heiligen Bezirks. Nach der Ansicht beider Gelehrten handelt es sich also in unserer Inschrift um das Buleuterion von Eleusis.

Es ist aber, glaube ich, noch eine andere Deutung unserer Inschriftstelle möglich. Zunächst bedarf es wohl kaum einer Erwähnung, dass wir nicht dazu genötigt sind, wegen der Verwendung der Partikeln τε — καί unbedingt an eine lokale Zusammengehörigkeit von βουλευτήριον und Ἐλευσίνιον zu denken. In der Inschrift Bulletin de corresp. hellen. 1886 (X) p. 104 werden z. B. in derselben Formel zwei sehr weit von einander gelegene Orte mit einander durch τε — καί verbunden. Das Eleusinion in Eleusis und das städtische Buleuterion konnten als Amtslokale der an der Aparche nächstbeteiligten Behörden — der Rat als oberste Finanzbehörde Athens stand der „ἀπαρχή“ doch sicher ebenso gegenüber wie den sonstigen Tributzahlungen der Bundesgenossen (vgl. z. B. Pseudo-Xenoph. de republ. Atheniens. III 2) — und überhaupt in ihrer Eigenschaft als staatliche Gebäude wohl ohnehin in eine so enge Verbindung, wie sie durch τε — καί gefordert wird, gerückt werden. Sodann brauchen wir aber auch nicht unter allen Umständen Ἐλευσῖνι wegen seiner Stellung mit beiden in Betracht kommenden Gebäuden zu verbinden, wenn auch zweifelsohne feststeht, dass diese Verbindung eine sehr naheliegende ist. Es gab zwei Eleusinia in Attika, eins in Athen und eins in Eleusis und es musste also auf jeden Fall, um Missverständnissen vorzubeugen, hier zu Eleusinion ein Zusatz treten, der erkennen liess, welches von beiden Eleusinien gemeint sei. Das Richtige wäre ja nun freilich gewesen, wenn

man geschrieben hätte: „ἔν τε τῷ Ἐλευσινίῳ τῷ Ἐλευσῖνι“, und ich hatte auch zuerst angenommen, dass diese Lesart in der Vorlage der Inschrift gestanden habe, der Steinmetz nur das ΤΩΙ in leicht erklärlichem Versehen hinter dem ΙΩΙ von Ἐλευσινίῳ ausgelassen habe. Jedoch begegnet uns das Auslassen des Artikels z. B. auch bei der in den Inschriften aus dem Amphiaraeion häufig wiederkehrenden Wendung: εὔνους ὢν διατελεῖ (oder ἐστι) τῇ τε (oder κοινῇ τε τῇ) πόλει Ὠρωπίων καὶ τῶν πολιτῶν τοῖς ἀεὶ δεομένοις χρείας παρέχεται ἐμ παντὶ καιρῷ (oder ähnlich, vgl. Ἐφημ. Ἀρχ. 1889 S. 42, 2. 4 und 1885 S. 103) und von den Hieropoeen in Eleusis heisst es in der Inschrift Ἐφημ. Ἀρχ. 1888 S. 55 mehrere Mal παρὰ ἱεροποιῶν Ἐλευσῖνι mit Auslassung jedes Artikels (vgl. auch die oben S. 63 angeführte Stelle aus der Rede in Neaeram), so dass wir also an der Verbindung ἔν τε τῷ Ἐλευσινίῳ Ἐλευσῖνι wohl nicht in dem Masse Anstoss zu nehmen brauchen, dass wir mit Dittenberger eine Aenderung als notwendig erachten müssten.

Beachten wir nun aber, dass die in Dittenbergers Konjektur zum Ausdruck gelangte Forderung nach Trennung der beiden Aufstellungsorte in einen eleusinischen und einen athenischen unter keinen Umständen unbeachtet gelassen werden darf — denn nur dann hatte die Ausfertigung der Inschrift in zwei Exemplaren einen Sinn, wenn das eine Exemplar in Athen, das andere in Eleusis seine Aufstellung finden sollte, das zweite Exemplar in Eleusis, in unmittelbarer Nähe des anderen aufgestellt, wäre gänzlich zwecklos gewesen — beachten wir ferner, dass in derartigen Bestimmungen, wie z. B. in der für die Inschrift über die Aparche, eine nähere Bezeichnung des athenischen Aufstellungsortes durch den Zusatz von Ἀθήνησιν oder Ähnlichem nicht statt zu haben braucht, und fast ausschliesslich der Aufstellungsort in Eleusis vor dem athenischen genannt wird, und nehmen wir schliesslich noch hinzu, dass es der Verfasser unserer Inschrift, wie wir oben gesehen haben, an Präcision des Ausdrucks sehr hat fehlen lassen, so wird es wohl nicht zu gewagt erscheinen, wenn wir aus vorwiegend sachlichen Gründen der grammatisch vielleicht besser fundierten Interpretation

Herrn Prof. Kaibels hier nicht den Vorzug geben, sondern uns der Foucarts (Bullet. de corresp. hell. 1880 p. 237) anschliessen und es mit diesem als wahrscheinlicher bezeichnen, dass Ἐλευσῖνι nicht zu Ἐλευσίνιον und βουλευτήριον, sondern nur zu dem zunächst stehenden Begriff, also zu Ἐλευσίνιον, zu beziehen ist. Wenn dies aber der Fall ist, dann konnte — das ist unter allen Umständen zuzugeben — τὸ βουλευτήριον so ohne irgend eine nähere Bezeichnung hier nur in dem Fall gesagt werden, wenn auch nur ein Gebäude dieses Namens in Frage kommen konnte, und das war natürlich das städtische Buleuterion. Es würde sich also daraus ergeben, dass es zur Zeit der Abfassung unserer Inschrift noch kein Buleuterion in Eleusis gegeben habe. Eine Entscheidung in dieser Frage kann uns, glaube ich, nur eine genaue Untersuchung der äusseren Verhältnisse dieses Buleuterion geben.

Dabei gilt es zunächst die Frage zu erledigen, was für eine Rolle im attischen Staatswesen das eleusinische Buleuterion gespielt hat; denn dass wir es mit einem staatlichen Gebäude zu thun haben und nicht mit einem einer privaten Genossenschaft gehörigen — wie es z. B. mit dem βουλευτήριον τῶν τεχνιτῶν Philostr. vit. Soph. II 8 p. 242 (Didot) der Fall ist*) —, dafür bürgt uns wohl einmal die Lage desselben „ἐν τῷ ἱερῷ“ und sodann auch die Grösse des Baus, den wir ja kennen (s. u.). Dittenberger hat nun im Hermes I S. 411 die Vermutung ausgesprochen, dass wir in dem eleusinischen Buleuterion vielleicht das Beratungshaus der „ἱερὰ γερουσία“ C. I. A. III 702 zu erblicken hätten, und die Möglichkeit dieser Vermutung ist jedenfalls zuzugeben, da das Beratungshaus einer Gerusia sehr wohl den Namen Buleuterion führen kann (vgl. Paus. III 11, 2). Aber dennoch möchte ich mich dieser Ansicht nicht anschliessen. Die „ἱερὰ γερουσία“ ist uns allein durch die angeführte Inschrift bezeugt, die ungefähr dem letzten Jahrzehnt des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts ange-

*) Vgl. darüber Lüders die Dionys. Künstler S. 72, Bursian Geogr. Griech. I S. 290, Wachsmuth Stadt Athen im Altertum I S. 264.

hört. Wir wissen über sie nichts Näheres, weder über ihre Zusammensetzung noch ihre Funktionen, ja nicht einmal der Ort, an dem sie tagte — ob in Athen oder Eleusis — ist uns bekannt. Aber daraus, dass in der genannten Inschrift unter den Ämtern des zu ehrenden M. Aur. Lithophoros Prosdektos erst an letzter Stelle seine Würde als „ἄρξας τῆς ἱερᾶς γερουσίας“ genannt wird, glaube ich doch schliessen zu dürfen, dass wir es nicht mit einer staatlichen Einrichtung zu thun haben, sondern mit einem Institut privaten Charakters, welches vielleicht mit dem Geschlecht der Keryken in näherer Verbindung stand, zumal ja Lithophoros als Archon desselben in unserer Inschrift unmittelbar vorher bezeichnet wird. Es liegt nun keinerlei Veranlassung zu der Annahme vor, dass die „ἱερὰ γερουσία“ irgend einen tiefergreifenden Einfluss auf die Verwaltung des Hieron oder die Mysterienfeiern ausgeübt habe, und doch müssten wir dies annehmen, wenn das Beratungshaus dieser „γερουσία“ mit dem im Hieron gelegenen Buleuterion identisch gewesen wäre. In der doch nicht gerade kleinen Zahl von Inschriften, welche uns über die Verwaltung des eleusinischen Heiligtums und die Leitung der Festfeiern aufklären, berichtet keine einzige uns irgend etwas von einer Thätigkeit der Gerusia. Ja die Nachrichten lassen noch mehr als einen Schluss ex silentio zu. Wir erkennen aus ihnen aufs deutlichste, dass die gesamte Verwaltung und Leitung des Hieron, seiner Schätze und der Festfeiern entweder direkt oder indirekt dem Rat der Fünfhundert unterstand und zwar sowohl in den Zeiten des 5. und 4. Jahrhunderts wie auch in der späten Kaiserzeit *). Für eine besondere Verwaltungsbehörde des eleusinischen Heiligtums, welche man etwa in der „ἱερὰ γερουσία“ erkennen möchte, ist also gar kein Raum. Unter diesen Umständen halte ich es nicht für angängig, das Buleuterion in Verbindung mit der „γερουσία“ zu bringen, und es erscheint mir vielmehr geboten, wie es ja auch in Attika das Nächstliegende ist, das Buleuterion im Hieron von Eleusis in Zusammenhang mit dem Rate der Fünfhundert

*) Vgl. auch Nebe dissertationes Hallenses VIII S. 114 f.

zu setzen. Dieser hielt seine Sitzungen fast immer in Athen ab und sein ständiges Beratungshaus war hier das Buleuterion am Markt. Wir hören wohl auch hin und wieder von Sitzungen auf der Akropolis *), im Theater, im panathenäischen Stadion **) oder auch von solchen im Piräus bei Gelegenheit von Mobilmachungen der Flotte, die der Rat zu beaufsichtigen hatte. Diese fanden aber bei den Schiffswerften statt ***), von einem zweiten Rathaus innerhalb Attikas ist niemals die Rede, und die auf Inschriften der klassischen Zeit so häufige Formel βουλὴ ἐμ βουλευτηρίῳ — auch auf Inschriften, die im Hieron von Eleusis aufgestellt waren vgl. Ἐφημ. Ἀρχ. 1887 S. 177 — lässt erkennen, dass es ein dem am Markt von Athen gleichwertiges Buleuterion in Attika nicht gegeben hat. Einmal in jedem Jahre aber hielt der Rat eine Sitzung in einem besonderen Raume ab, das war an dem Tag nach den grossen Eleusinien, an dem — ein Gegenstück zu der Volksversammlung im Dionysischen Theater nach den grossen Dionysien — der Rat im städtischen Eleusinion tagte und hier vom Basileus den Bericht über die Festfeier entgegennahm. Diese Sitzung war von Solon (nach Andokides) angeordnet und wird uns noch sicher bezeugt durch Andokides de myst. § 110 ff. und für das ausgehende 4. Jahrhundert durch C. I. A. II 431. Es lässt sich nun wohl vermuten, dass die Erbauung eines besonderen Buleuterion in Eleusis in Zusammenhang mit dieser Ratssitzung am Tag nach der grossen Mysterienfeier steht. In einer Zeit, die wir nicht näher bestimmen können, aber keinesfalls früher als Ende des 4. Jahrhunderts, hat man sich aus uns unbekannten Gründen wohl veranlasst gesehen, die Sitzung aus dem Eleusinion in Athen nach Eleusis zu verlegen, und da es hier an einem geeigneten Sitzungsraum mangelte (das Telesterion eignete sich schon wegen seiner Plananlage nicht dazu), hat man an

---

*) Vgl. Busolt Staatsaltert. S. 165.

**) Vgl. C. I. A. II 482.

***) Vgl. Busolt a. a. O. K. F. Hermann Staatsalt. § 127 Anm. 2.

heiliger Stätte — denn die Heiligkeit des Ortes war für diese Sitzung ja Vorbedingung, wie die Wahl des Eleusinion in Athen beweist — nach dem Beispiel Olympias ein eigenes Buleuterion errichtet [25]. Vielleicht besitzen wir für die Richtigkeit dieser Annahme auch einen urkundlichen Beleg und zwar in der Inschrift C. I. A. III 2. Allerdings hat man hier angenommen, dass bei dem überlieferten „ἱερὰ βουλὴ ἐν Ἐλευσῖνι", das am Ende von Zeile 3 steht, ein ῳ durch Verletzung des Steines verschwunden sei, dass also ursprünglich die Stelle gelautet habe „ἱερὰ βουλὴ ἐν Ἐλευσινίῳ"; aber Köhler hat sich bezüglich dieser Verstümmelung zurückhaltend ausgesprochen *) und es ist doch wohl auch zu bedenken, dass es sich hier um eine solenne Formel der attischen Gesetzessprache handelt und dass da, wo das Eleusinion sicher überliefert ist, diese Formel lautet βουλὴ ἐν τῷ Ἐλευσινίῳ (vgl. C. I. A. II 431). Die Hinzufügung von ἱερά wie die Auslassung des Artikels spricht daher vielleicht mehr für die Beibehaltung des Ueberlieferten als für die, wie es scheint, allgemein gebilligte Ergänzung. Trifft aber unsere Vermutung das Richtige und besteht in der That zwischen der Errichtung des Buleuterion im Hieron von Eleusis und jener Ratssitzung am Tag nach den grossen Eleusinien ein innerer Zusammenhang, dann ist schon aus den dargelegten Verhältnissen ohne weiteres zu folgern, dass wir mit der Erbauung des Buleuterion keinesfalls in das fünfte Jahrhundert zurückgehen dürfen, dass also aus der Darstellung der Perikleischen Epoche des eleusinischen Heiligtums das Gebäude jedenfalls auszuscheiden ist.

Zu diesem Resultat stimmt nun auch vortrefflich der monumentale Befund. Bei den Ausgrabungen hat man nämlich in der Südecke des heiligen Bezirks — in seiner späteren Gestalt (vgl. den Plan) — den Grundriss eines Gebäudes aufgedeckt, das ebenso wie das olympische Buleuterion in drei Abteilungen zerfällt, von denen allerdings hier die mittlere den

---

*) Dittenberger sagt C. I. A. III 2: In fine v. 3 Koehlero verisimile videtur post i. aliam litteram scriptam fuisse.

halbkreisförmigen Abschluss aufweist, in diesem hat man wohl mit Recht das eleusinische Buleuterion erkannt *). Dasselbe muss, wie seine Orientierung und nach Philios a. a. O. auch die Anordnung der Fundamente beweist, später entstanden sein als die Mauer, an welche es sich im Südwesten anlehnt. Diese ist aber nach Dörpfeld Athen. Mittlg. 1889 S. 124 (vgl. auch u.) erst ein Werk des 4. Jahrhunderts; in der früheren Zeit lief, wie wir gesehen haben, die südwestliche Abschlussmauer des Hieron nördlich von dieser Stelle, und es ist also klar, dass dieses Buleuterion seiner Entstehung nach einer späteren Epoche angehören muss. Nun könnte es ja freilich der Fall sein, dass wir in dem aufgefundenen Bau nur einen späteren Umbau zu erkennen hätten. Aber demgegenüber ist doch zu bemerken, dass wir bei dieser Annahme zugleich auch eine Verlegung des Baus von aussen in das Innere des heiligen Bezirks anzunehmen hätten, denn in dem Inneren des Perikleischen Hieron, dessen Peribolosmauer das Telesterion so eng umschloss, war für ein Gebäude von der Grösse des Buleuterion gar kein Platz. Es wäre daher zunächst der Anlass ausfindig zu machen, aus dem man sich bewogen gefunden, das Buleuterion aus einem profanen Gebäude in ein gottgeweihtes zu verwandeln, eine Annahme, deren Unwahrscheinlichkeit wohl von selbst einleuchtet. Es vereinigt sich also, wie wir sehen, alles, um uns in der Ansicht zu befestigen, dass das Buleuterion von Eleusis seine Entstehung erst späteren Zeiten verdankt und dass wir also in der Inschrift Dittenberger syll. Nr. 13 in der That nicht das eleusinische, sondern das athenische Rathaus zu erkennen haben. Dem widerspricht nun schliesslich auch nicht eine Behauptung, die Köhler zu C. I. A. II 328 aufgestellt hat. Er sagt daselbst: „titulum 258 ante senaculum positum fuisse vidimus, in ipso senaculo tabulas publice inscriptas propositas fuisse nec exemplis comprobari potest nisi titulis nonnullis votivis spuriis et ipsis vel foede interpolatis nec probabile

*) Vgl. Dörpfeld Athen. Mittlg. 1886 S. 328; Philios Πρακτ. 1887 S. 57.

est. Quae enim a Lycurgo in Leocr. § 126 commemoratur tabula, ea huc non pertinet.“ Wir haben es hier ja nicht mit einem Psephisma zu thun, sondern mit den Listen über einen zu leistenden Tribut. Es handelt sich um eine financielle Angelegenheit von grosser Bedeutung für den attischen Staat, und es ist daher ganz natürlich, dass der Rat, die oberste Finanzbehörde von Athen, eine Abschrift dieser Listen in seinem Amtsgebäude verwahrt. Ganz ähnlich wurde ja auch mit anderen wichtigen Urkunden verfahren, wenn auch im allgemeinen das von Köhler aufgestellte Gesetz seine Geltung hat. So sind z. B., wie es scheint, gerade in Perikleischer Zeit, um die es sich ja auch in unserem Falle handelt, die Solonischen Gesetzespfeiler von der Akropolis herab ins Buleuterion geschafft worden (vgl. Harpokr. s. v. ὁ κάτωθεν νόμος), und sollte nicht vielleicht auch C. I. A. I 38, das Psephisma über die Eintreibung und Zahlung der Phoroi, im Buleuterion Aufstellung gefunden haben (vgl. frg. g. letzte Zeile)? Um nun zum Schluss meine Ansicht über die Entstehungszeit des Buleuterion zusammenzufassen, möchte ich mich dahin äussern, dass wir den Bau aus der Perikleischen Epoche gänzlich zu entfernen haben und wohl annehmen dürfen, dass ungefähr gleichzeitig mit der Verlegung der südwestlichen Grenzmauer des heiligen Bezirks oder in einer etwas späteren Zeit — eine zu späte Ansetzung verbietet nach Philios der Stil der Fundamentmauern — im Hieron von Eleusis aus den oben dargelegten Gründen das Buleuterion erbaut worden ist.

Wir sind zu Ende mit der Darstellung der Perikleischen Bauperiode. Um uns eine Vorstellung von dem Aussehen des Heiligtums nach dem Abschluss derselben machen zu können, müssen wir zunächst noch einige Details nachtragen. Das Material, aus dem die einzelnen Bauten bestanden, war ein sehr verschiedenartiges. Von dem Perikleischen Telesterion selbst ist uns ja nur wenig erhalten; die untersten Teile der Mauern, die noch dastehen, können wir aber wohl trotz der späteren umfassenden Restaurationen als Perikleisch in Anspruch

nehmen. Diese bestehen *) aus zwei Schichten nebeneinander, einer äusseren aus dunkelem eleusinischen Stein, einer inneren aus Poros. Wenn wir annehmen dürfen, dass auch für den weiteren Aufbau dieselben beiden Steinarten zur Verwendung gekommen sind — was jedoch keineswegs so ohne weiteres feststeht — so würden wir damit ein zwar an Pracht und Schönheit den Perikleischen Marmorbauten auf der Akropolis nicht ganz ebenbürtiges, für einen Mysterientempel aber in höchstem Grade bezeichnendes Äussere erhalten. Die Peribolosmauer bestand in ihren oberen Teilen, wir wir aus dem Rechenschaftsbericht über die ersten 2 Prytanieen des Jahres 329/28 ersehen können, aus Luftziegeln, und auch bei einem grossen Teil der oben betrachteten Priester- und Beamtenhäuser waren Luftziegelmauern in ziemlicher Menge verwandt, wenn wir auch nicht gerade sagen können, dass diese Gebäude nur aus solchen bestanden; es handelt sich ja in der Inschrift um Restaurationsbauten, wie wir gesehen haben, und bei solchen waren natürlich Bauteile aus Luftziegeln besonders beteiligt. Dennoch können wir aus der reichlichen Verwendung, die dieses billige Material [26]) und ebenso das Holz in Eleusis gefunden hat, ersehen, dass sich, wie gesagt, die Perikleischen Bauten in Eleusis wenigstens in der Form, in der sie zur Ausführung gelangt sind, an Pracht der Ausstattung nicht mit den Bauten auf der Akropolis messen konnten. Auch das Fehlen jeder Säulenhalle — das Telesterion entbehrte ja bei Abschluss der Perikleischen Bauperiode noch einer solchen — ist hervorzuheben, und unter diesen Verhältnissen gewinnt die Anlage der Peribolosmauer in der oben beschriebenen Weise noch ihre besondere Bedeutung: Ärmlich wollen wir die äussere Ausstattung nicht nennen, der Ausdruck wäre — besonders wenn wir an den ursprünglich ins Auge gefassten Plan für den Ausbau des Telesterion denken — gänzlich verfehlt, wohl aber dürfen wir von einer einfach ernsten Ausgestaltung des Äusseren der Kultusstätte reden, und eine solche lag ja auch ganz im Geiste des Kultus, bei dem es auf ganz andere

*) s. Πρακτ. 1883 S. 56.

Dinge ankam als auf äusseren Glanz. Eigentümlich genug, das können wir aber wohl sagen, musste sich für den auf der heiligen Strasse nach Eleusis Pilgernden dies Heiligtum ausnehmen, wenn ihm beim ersten Anblick die festungsartige Umwallung der Kultusstätte entgegentrat, über die hinaus die dunklen Formen des gewaltigen Weihetempels ragten.

IV. Periode.

Eleusis seit den Zeiten des Perikles.

Die Perikleische Periode bildet in der Entwicklung der eleusinischen Kultusstätte einen Abschluss. Umgestaltungen des Hieron von Grund auf, wie wir sie so zweimal, in der Pisistratisehen und der Perikleisehen Epoche, kennen gelernt haben, treten fürderhin nicht mehr ein. Was nun noch folgt, sind Änderungen und Zuthaten, die zum Teil auf, nur nicht zur Ausführung gelangten, Entwürfen der Perikleischen Zeit basieren und bei deren Schilderung wir uns daher kurz fassen können. Als eine Fortsetzung und Abschliessung der durch den Ausbruch des peloponnesischen Krieges so jählings unterbrochenen Perikleischen Periode charakterisiert sich sogleich die zunächst zu besprechende Epoche der eleusinischen Kultusstätte, die wir mit Rücksicht auf die äusseren Zeitverhältnisse wohl am besten nach den Namen der beiden Staatsmänner benennen, die damals die führende Rolle in dem athenischen Staatsleben eingenommen haben, nach Lykurgos und Demetrios von Phaleron. Wir betrachten also in einem ersten Abschnitt

A. Eleusis zur Zeit des Lykurgos und des Demetrios von Phaleron.

Hauptquelle für diese Periode ist uns, abgesehen von einer wichtigen Vitruvstelle und den architektonischen Resten, jene grosse Inschrift aus dem Jahre 329/28. Gerade mit Rücksicht auf sie hat Foucart*) zwei Gesichtspunkte aufzustellen

*) Bulletin de corresp. hellén. 1883 S. 387 ff.

versucht, die für die Entwicklung der eleusinischen Kultusstätte massgebend gewesen sein sollen. Von einem derselben ist schon oben S. 35 ff. die Rede gewesen. Auf den anderen ist der Gelehrte dann noch einmal im Bulletin de correspondance hellénique 1884 S. 194 ff. zurückgekommen. Mit Rücksicht auf die Zeit der Inschrift und wegen der dreimaligen Erwähnung des Lykurg in derselben hat er nämlich in den verschiedenen Verrichtungen kultlicher Natur, die in unserer Inschrift begegnen, Neuerungen, resp. Restitutionen erblicken zu müssen geglaubt, die auf die Anregung Lykurgs zurückzuführen seien, und diese Ansicht hat, unabhängig von Foucart, Philios in der Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 1 ff. noch dahin zu erweitern versucht, dass er auch in einem Teil der eleusinischen Bauten aus dieser Periode Lykurgische Schöpfungen erblicken wollte, so dass wir also hiernach den Ausbau der eleusinischen Kultusstätte unter die Zahl derjenigen Werke einzureihen hätten, welche, wie die Vollendung des Theaters und der Skeuothek und die Wiederherstellung der Mauern von Athen die Ruhmestitel der Lykurgischen Verwaltungsepoche bildeten. Dass wir es überhaupt mit keinen Neuerungen im Kultus zu thun haben, haben wir schon oben ausgeführt. In der Inschrift werden einfach nur die Kultushandlungen registriert, welche vorgeschriebener Weise in jedem Jahr ausgeführt wurden, und dass uns Pluto so häufig hier begegnet, kann uns nur zeigen, welche bedeutende Rolle gerade im täglichen Kultus er und der ganze sich um ihn gruppierende Götterkreis spielten. Was nun die Beteiligung Lykurgs an den Bauten und überhaupt am eleusinischen Kultus betrifft, so mag die Ansicht der beiden Gelehrten vielleicht einen wahren Kern bergen; denn Lykurg hatte wohl bei allem, was sich während seiner Amtsdauer im attischen Staatsleben zutrug, besonders auch bei allen sakralen Dingen, die Hand im Spiele. Ob aber der Eteo-Butade Lykurg auch in Eleusis direkt der Leiter der ganzen Entwicklung gewesen ist, möchte doch dahin gestellt bleiben. Die Inschrift Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 1 ff. hat schon Köhler ganz aus dem Zusammenhang mit Lykurg gelöst und in eine etwas spätere Zeit verwie-

sen *), und die Art und Weise, wie der Redner in dem Rechenschaftsbericht der Epistaten von 329/28 dreimal an Stellen erwähnt wird, an denen es sich doch um recht unwesentliche und nicht direkt zur Sache gehörige Dinge handelt [27]), lässt wohl eher darauf schliessen, dass es sich hier nur um eine Unterstützung eines von Anderen begonnenen Werkes von seiten des grossen Staatsmannes handelt. Geradezu gegen eine intensive Beteiligung Lykurgs an den eleusinischen Bauten spricht aber die Thatsache, dass das Dekret des Stratokles, das die einzelnen Grossthaten des Redners namentlich anführt, nichts von einer Thätigkeit Lykurgs für Eleusis berichtet, was wir doch bei dem Umfang der vorgenommenen Arbeiten unbedingt erwarten müssten. Wir müssen also davon absehen, in Lykurg den geistigen Urheber der in Eleusis vorgenommenen Bauten zu erblicken. Wenn nun aber auch eine direkte Beteiligung des Redners abzuweisen ist, so ist doch andererseits wieder zuzugeben, dass seine allgemeine Thätigkeit für Athen und besonders für die Kulte Attikas nicht ohne Einfluss auf die Entwicklung von Eleusis in dieser Periode geblieben ist. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass das von ihm durch die Bauten in Athen gegebene Beispiel anregend gewirkt hat und dass nicht zum mindesten hierdurch die zuständigen Behörden in Eleusis zur Inangriffnahme der Arbeiten an der Kultusstätte bestimmt worden sind. Von den Gebäuden des heiligen Bezirks galt ja auch im vollsten Masse, was wir über den Zustand der öffentlichen Gebäude in Athen wissen, denen Lykurg seine Teilnahme zuzuwenden für nötig fand. Für einen grossen Teil der zum heiligen Bezirk gehörigen Anlage war eine „ἐπανόρθωσις“ ebenso notwendig geworden, wie für die Festungswerke von Athen, auch „ἡμίεργα“ waren vorhanden, und zwar solche, die schon seit mehr als 100 Jahren ihrer endgiltigen Vollendung harrten. Der unfertige und ziemlich verwahrloste Zustand der eleusinischen Kultusstätte, der uns durch den Bericht der Epistaten von 329/28 veranschaulicht wird, war offenbar eine Folge

*) Vgl. zu C. I. A. II Addend. 834 c.

der plötzlichen Unterbrechung, welche die Perikleische Bauperiode durch den Ausbruch des peloponnesischen Krieges erfahren hatte. Man hatte damals teils sofort die Arbeiten im Hieron eingestellt: so kam es, dass die Säulenhalle vor dem Telesterion in den ersten Anfängen stecken blieb, und so ist wohl auch die Notwendigkeit der umfangreichen Arbeiten an der Peribolosmauer des Plutoheiligtums in unserer Periode zu erklären — teils hat man unter dem Druck der Kriegsjahre rascher und flüchtiger gearbeitet, um die Anlage wenigstens bis zu einem gewissen Abschluss zu fördern. Die Folge war, dass die Arbeiten weniger solid ausfielen und die Anlagen daher den äusseren Einflüssen des Klimas und der Abnutzung weniger Widerstand entgegen setzen konnten, besonders gilt dies von den Mauern des heiligen Bezirks und von den Häusern der Priester und Verwaltungsbeamten, das Tempelhaus selbst war sorgfältiger gebaut und wohl schon vollendet, als der Krieg ausbrach [28]). Unter den schwierigen und für Athen zum Teil so unglücklichen Verhältnissen des vierten Jahrhunderts hatte man dann schwerlich jemals die Musse gefunden, das Fehlende zu ersetzen, im Gegenteil: der Verfall der Kultusstätte hatte seinen ungestörten Fortgang nehmen können, und so war es gekommen, dass der Lykurgischen Zeit in Eleusis ebenso wie bei den öffentlichen Bauten Athens die Aufgabe zufiel, für die Wiederherstellung und den Ausbau der Anlage Sorge zu tragen. Dass ausserdem noch etwaige kultliche Erwägungen bei der Neugestaltung des Heiligtums mitgesprochen hätten, ist nicht anzunehmen. Es lassen sich zwar gerade in diesen Zeiten reformatorische Bewegungen an verschiedenen Mysterienkultstätten Griechenlands konstatieren, die zweifellos im Zusammenhang stehen mit einem allgemeinen Aufschwung der Mysterienkulte im vierten Jahrhundert, und es lässt sich auch mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, dass Eleusis, die Stätte des ältesten Mysterienkults in Griechenland, bei diesen Bewegungen sehr stark beteiligt war. Aber für die Entwicklung der eleusinischen Kultusstätte haben diese Vorgänge — wir werden bei der Darstellung der samothrakischen Kultusstätte noch näher auf sie zu sprechen kommen — keine Be-

deutung mehr gehabt. Eleusis war hierbei immer das beeinflussende, nicht das beeinflusste. Wir haben also in dieser Entwicklungsperiode des eleusinischen Heiligtums nur auf seine Stellung als attische Kultusstätte zu achten und müssen sagen, dass die eleusinischen Anlagen zwar etwas abseits von den eigentlichen Lykurgischen Bauten dieser Zeit stehen, dass sie aber deshalb doch als eine mit ihnen innerlich zusammenhängende und daher diesen gleichwertige Erscheinung zu betrachten sind.

Die einzige selbständige Änderung, welche diese Periode zu verzeichnen hat, besteht in einer Erweiterung des Peribolos. Es hat sich bei den Ausgrabungen herausgestellt, dass noch im vierten Jahrhundert die alte Perikleische Südwestmauer, die von Turm O nach Westen lief, gefallen ist*) und die Grenzen des heiligen Bezirks auf dieser Seite um ein beträchtliches Stück weiter nach Südwesten hinausgeschoben sind. Die neue Südwestmauer (O^2-O^3 auf dem Plan) setzte in der Westecke des heiligen Bezirks, bei der die Terrasse M-M′ gegen das Burginnere abgrenzenden Mauer J-J an, verlief von hier in südöstlicher Richtung und traf mit der um c. 36 m verlängerten Südostmauer in dem mächtigen Rundturm O^2, dem dritten in der Flucht der Südostmauer, zusammen, durch welchen nun fortan die Südecke des heiligen Bezirks bezeichnet wurde. Von einem Mauerbau berichten nun auch die Epistaten von 329/28. Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 109 Z. 24 wird ein „μισθωτὴς τοῦ διατειχίσματος“ genannt und S. 111 Z. 40 ist von einer Anleihe von zwei Talenten 1770 Dr. $5^3/_4$ Obolen die Rede, die näher bezeichnet wird als „τὸ προσδανεισθὲν εἰς τὸ διατείχισμα τὸ Ἐλευσῖνι“. Die Arbeiten an diesem Diateichisma umfassen die Zeit zweier Prytanieen des Jahres 329/28, haben aber ihren Anfang ganz sicher schon in dem vorausgegangenen Jahre, also 330/29 genommen, wie das aus der ganzen Art der Erwähnung und besonders noch aus der Wendung Z. 57 f. πλίνθοι αἱ περιγενόμεναι XΠ τῶν περυσινῶν hervorgeht. Wir haben es hier also mit einem grösseren Mauerbau zu thun

*) Vgl. auch Dörpfeld Athen. Mittlg. XIV S. 124.

und „διατείχισμα" — eigentlich Zwischenmauer zwischen zwei anderen Mauern, hier Trennungsmauer zwischen Hieron und Stadt — kann deshalb nur von der Peribolosmauer des eleusinischen Hieron verstanden werden [29]). Wenn es sich nun auch dem Anschein nach in den erhaltenen Teilen der Inschrift nur um Wiederherstellungsarbeiten an der alten Peribolosmauer handelt, so lässt doch schon die Grösse der geliehenen Summe darauf schliessen, dass hiermit die Thätigkeit an den Mauern des heiligen Bezirks nicht erschöpft war, und da nun eben der Befund der Reste eine Erweiterung der Peribolosmauer ungefähr in der hier in Betracht kommenden Zeit nahe legt, so ist es wohl nicht ganz ungerechtfertigt, wenn wir diese beiden Erscheinungen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen und so gleichzeitig mit den in der Inschrift bezeugten Restaurationen auch die Neuerungen in der Anlage der Peribolosmauer ansetzen.

Die Gründe, welche zu dieser Erweiterung des Tempelhofes geführt haben, lassen sich vielleicht noch ausfindig machen. Wir können von vornherein die Vermutung äussern, dass dieselbe im engsten Zusammenhang mit den anderen Bauten an der Kultusstätte stattgefunden hat. Philios hat (Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 15 ff.) sicher mit Recht hervorgehoben, dass man sich wohl schon in diesen Jahren mit dem Gedanken an den Ausbau der Säulenhalle vor dem Telesterion getragen hat, und nach dem, was wir oben über den Charakter dieser ganzen Bauthätigkeit im Hieron gesagt haben, muss in der That dieser Gedanke mit am meisten dazu angeregt haben, die Arbeiten an der Kultusstätte in Angriff zu nehmen. Vielleicht hängt nun eben mit diesem Plan die Verlegung der Südwestmauer des heiligen Bezirks näher zusammen. Man hatte sich wohl während der 100 Jahre des Bestehens der Anlage daran gewöhnt, bei den Kultushandlungen in der Aule den ganzen Raum vor dem Tempelhause mitzubenutzen, und bei dem allmählichen Anwachsen der Gemeinde war diese Mitbenutzung vielleicht zu einer Notwendigkeit geworden. Man konnte daher wohl in der Aule den Platz, der bei dem Bau der Vorhalle verloren gehen würde, nicht gut entbehren und

musste deshalb, und zwar ehe der Bau begann, Vorsorge dafür treffen, dass auf irgend eine Weise für den so verloren gehenden Raum Ersatz geschaffen wurde. Durch eine Verlegung der Südost- oder der Nordost-Mauer war dies nicht zu erreichen, denn diese waren schon an den äussersten Rand des Felsplateaus herangerückt. Im Nordwesten war es selbstverständlich nicht möglich, und so blieb nur eine Erweiterung der Aule im Südwesten übrig, die denn auch in der beschriebenen Weise erfolgt ist. Vielleicht haben denn auch noch Bedenken künstlerischer Natur mitgesprochen, die eine so enge Umschliessung des Tempelhauses, wie sie in Perikleischer Zeit beliebt worden war, mit Rücksicht auf die Wirkung der mächtigen Säulenhalle verboten [30]).

Dies ist also die einzige Neuerung an der Kultusstätte in dieser Periode. Die Restaurationen, von denen der Bericht der Epistaten meldet, darf ich füglich hier übergehen. Nur einiges muss ich noch über die Arbeiten am Plutoheiligtum sagen. Dörpfeld hat, wie gesagt, hervorgehoben, dass sich dieselben nur auf das Thor der Peribolosmauer des heiligen Bezirks beziehen. Welche Gründe für diese Behauptung vorliegen, ist nicht gesagt, aber in der That lassen die Angaben der Inschrift von 329/28 kaum einen Zweifel daran übrig, dass nicht der Tempel selbst, sondern die Thüren am Eingange zum Plutotemenos gemeint sind. Es wird immer nur die Wendung ἐπὶ τὸ τοῦ Πλούτωνος (einmal auch ἐν τῷ τοῦ Πλούτωνος) gebraucht, wozu doch zweifelsohne ἱερόν (resp. ἱερῷ) zu ergänzen ist. ἱερόν ist aber in der ganzen Inschrift nie von einem einfachen Tempel, sondern immer vom ganzen Tempelbezirk zu verstehen, folglich kann auch hier nur das Temenos des Pluto gemeint sein, der als Hauptgott des ganzen Götterkreises diesen vertreten muss (ähnlich wie oft Demeter allein als Herrin des ganzen Bezirks genannt wird). Die Art der Arbeiten lässt nun allerdings wohl die Vermutung zu, dass wir es hier nicht mit einfachen Restaurationen, sondern mit der Beendigung einer unvollendet gebliebenen Arbeit zu thun haben; zwingend ist das aber nicht. Die Einsetzung der durchbrochenen Thüren in das Thor der Peribolosmauer am Plutoheiligtum kann ebenso

gut nur eine Restauration sein, wie die Anbringung der Thüren am Prothyron des städtischen Eleusinion, aber da ausser den Thürflügeln auch noch die Schwellen und Parastaden angefertigt werden, kann es immerhin möglich sein, dass es sich um Fertigstellung eines unvollendeten Baus handelt. Dass dies nichts ergiebt, was auf Neuerungen im Kult der in diesem Heiligtum verehrten Gottheiten, besonders in dem des Pluto, schliessen lassen könnte, ist wohl einleuchtend.

Diese Periode der Wiederherstellung des eleusinischen Heiligtums erlitt eine Unterbrechung. Aus welchen Gründen, können wir nicht mehr mit Sicherheit angeben; höchst wahrscheinlich haben aber wohl die äusseren politischen und socialen Verhältnisse dabei mitgewirkt. Auf ganz Griechenland lastete ja in dieser Zeit eine schwere Teuerung *), und besonders Attika, dessen Handelsverbindungen mit dem Osten seit der Mitte des 4. Jahrhunderts schwankend geworden waren **), hatte darunter zu leiden. Dabei mag wohl das Geld knapp geworden sein, besonders in Eleusis, dessen Haupteinnahme ja die Getreidespenden bildeten. Dazu kam der Wechsel in der Leitung der Finanzen: Lykurg trat ab, und sein politischer Gegner Menesaichmos wurde an die Spitze der Verwaltung berufen (326). Dieser lenkte die Finanzverwaltung in ganz andere Bahnen, besonders was die Verwendung der Gelder anlangte ***); 324 kamen dann die Verwickelungen in der Harpalosaffaire, dann die verworrenen Verhältnisse nach Alexanders Tod und der lamische Krieg, der mit dem Einzug der Truppen Antipaters in den Piraeeus am Iakchostag des Jahres 322 endete. Unter diesen Umständen werden sowohl die Mittel wie die Lust zur Fortsetzung der Arbeiten gefehlt haben. Das wurde erst wieder anders, als unter dem Schutze Kassanders Demetrios von Phaleron die Leitung der athenischen Staatsverwaltung übernahm. Wie er die Verhältnisse des

---

*) Vgl. Köhler Athen. Mittlg. 1883 VIII S. 167 ff.

**) Vgl. Köhler ebd. und A. Schaefer Demosthenes und seine Zeit [2] III S. 295 ff.

***) Vgl. A. Schaefer a. a. O. S. 306 ff.

Staates überhaupt ordnete und besonders die Finanzen schnell auf eine ungeahnte Höhe wieder erhob, so hat er auch in Eleusis fördernd gewirkt und den Abschluss der in Lykurgischer Zeit begonnenen Arbeiten herbeigeführt. Hierfür haben wir das Zeugnis Vitruvs VII praef. 16: „Eleusine Cereris et Proserpinae cellam immani magnitudine Ictinos dorico more sine exterioribus columnis ad laxamentum usus sacrificiorum pertexit. Eam autem postea, cum Demetrius Phalereus Athenis rerum potiretur, Philo ante templum in fronte columnis constitutis prostylon fecit.“ Es handelt sich um den Bau der Säulenhalle vor dem Telesterion, nach dem, was wir gesagt haben, also um ein von „Iktinos“ schon projektiertes, in der Lykurgischen Zeit wieder aufgenommenes und jetzt abgeschlossenes Unternehmen. Ein näherer Zusammenhang des Phalereus mit dem Bau ist aus der Vitruvstelle nicht zu folgern, wir wissen von Bauten desselben überhaupt nichts *). Der Architekt des Baus ist aber sicher. Es ist der Eleusinier Philo, der Architekt der Skeuothek, und bei der Berühmtheit des Mannes müsste uns nun die nicht gerade glückliche Lösung der Aufgabe überraschen, wenn wir nicht eben anzunehmen hätten, dass er auf die Plangebung selber keinen Einfluss mehr gehabt, sondern nur einen fertigen und zum Teil vielleicht schon ausgeführten Plan übernommen habe. Wie die Ausgrabungen ergeben haben, war es eine einreihige Halle von 12×2 Säulen, und dies Ergebnis hat ja in der glücklichsten Weise eine Bestätigung erfahren durch die von Philios herausgegebene Inschrift Ἐφημ. Ἀρχ. 1890 S. 121 ff., die von „τὰ ἐπίκρανα τῶν κιόνων τῶν εἰς τὸ προστῷον τὸ Ἐλευσῖνι τέτταρα καὶ δέκα“ spricht und dieselben in „τὰ δώδεκα“ — also die zwölf in der Front — und „τὰ γωνιαῖα δ[ύο]“ — die zwei vor den Anten der Tempelwände — einteilt. Mittelstützen für die Decke im Inneren der Halle waren niemals vorgesehen, und es ist daher bei der Tiefe von $11^1/_2$ m wohl anzunehmen, dass die Halle mit Holz gedeckt war. Wegen der kolossalen Länge von 55 m Front

---

*) Vgl. E. Spangenberg: De Atheniensium publicis institutis aetate Macedon. commutatis diss. Hall. 1884 S. 20 Anm. 1.

konnte sie in dem engen Raum nicht zur Entfaltung kommen und musste erdrückend wirken, zumal wenn in der That ein Giebel, wie er in dem Aufriss Uned. Antiqu. of Attica Chap. IV t. 2 vorgesehen ist, die ganze Anlage mehr belastete als krönte [31]). Die Norm beträgt (gemessen nach den Plänen in den Uned. Ant. of Att.) $\frac{14^1/_2}{(11+3^3/_4) = 14^3/_4}$, nähert sich also sehr dem Quadrat, noch mehr als beim Zeustempel von Nemea (Norm $= \frac{14{,}38\ ^{*})}{(12{,}36+3{,}344) = 15{,}947}$), die Verhältnisse sind also sogar noch weniger schlank als bei diesem, und der Eindruck der Gedrücktheit wächst natürlich noch durch die Länge der Säulenhalle. Bei den Einzelformen sind noch mehr die alten attischen Baugewohnheiten befolgt als bei anderen gleichzeitigen Bauten in Athen. Das Epistyl ist noch höher gebildet als das Triglyphon **), das Kapitell ist zwar sehr stark zusammengeschrumpft, aber das Profil des Echinos zeigt doch immer noch eine elastischere Bildung als z. B. beim neuen Tempel von Samothrake und auch beim Zeustempel von Nemea.

B. Eleusis in römischen Zeiten.

Vom Ende des 4. Jahrhunderts ab entzieht sich die eleusinische Kultusstätte für längere Zeit unserer näheren Kenntnis. Von baulichen Veränderungen hören wir nichts. Aus der Zeit des Kassander wird von einem Sieg des Olympiodor über die in Eleusis eindringenden Truppen des Demetrios berichtet ***), für welche That dieser Stratege durch ein Gemälde — vielleicht von der Hand des Athenion †) — „Eleusine in templo“ geehrt wurde. Dann spielt die Festung Eleusis eine Rolle in den Operationen Philipps V und seines Feldherrn Philokles, von denen wir schon oben gesprochen haben ††). Wir können aus diesen Vor-

*) Vgl. Semper Stil II S. 417 ff.

**) Vgl. Dörpfeld Athen. Mittlg. 1885 X S. 227.

***) Vgl. Paus. I 26, 3.

†) Vgl. Plinius N. H. 35, 134; Brunn Geschichte der griechischen Künstler II 295.

††) S. oben S. 15. Vgl. auch Livius 31, 26 u. 30.

gängen ersehen, dass die Befestigungen von Stadt und Burg noch in diesen Zeiten sehr bedeutend waren. Unberührt blieb wohl die Kultusstätte von Sullas griechischem Feldzug gegen die Generale des Mithradates und von dem Schicksal Athens. Sulla machte zwar zeitweilig Eleusis zur Basis seiner Operationen (vgl. Appian Mithr. c. 30) und schlug auch sein Winterquartier in Eleusis auf (vgl. ebenda c. 33). Es haben auch Gefechte vor den Mauern der Stadt stattgefunden, von einer Zerstörung der Stadt aber oder gar der des Hieron, die doch sicher nicht minder erwähnenswert gewesen wäre als die des Akademoshains und des Odeion, meldet Appian nichts. Wenn daher die Inschrift C. I. A. II 1, 628, die uns von der Errichtung eines „βωμὸς καὶ τέμενος“ der Dionysischen Techniten in Eleusis berichtet und in der mehrfach von einer grossen „περίστασις“ in Eleusis die Rede ist, allgemein mit dem Sullanischen Feldzug in Verbindung gebracht und in die Zeit kurz nach der Einnahme von Athen gesetzt wird, so scheint mir doch das Schweigen Appians nicht recht hierzu zu stimmen. Sollte jedoch die Ansetzung das Richtige treffen, so beweist auch der Inhalt dieser Inschrift nichts für eine Zerstörung des Mysterienheiligtums in dieser Zeit; denn dass sich die „περίστασις“ auf das Hieron erstreckt hätte, ist ebensowenig gesagt, wie dass das Temenos der Techniten innerhalb des heiligen Bezirks gelegen hätte. Im Gegenteil lässt der Umstand, dass ἐν τῷ τέμενει καὶ ἐν τῷ ἱερῷ geopfert wird, eher darauf schliessen, dass dasselbe ausserhalb des Mysterienheiligtums gelegen habe, sicherlich wohl in der Nähe des unten zu besprechenden Dionysion und des Theaters*). Aus dem Ausgang der griechischen und dem Beginn der römischen Zeit sind uns zahlreiche Weihgaben bekannt, die meist in der Aule — besonders wohl zu beiden Seiten der Prozessionsstrasse und vor der Front des Tempels, wo sich viele Basen von Statuen gefunden haben — aufgestellt wurden. Die Mysterienfeiern nahmen ungestört ihren Fortgang, besonders ersehen wir das aus den Ephebeninschriften C. I. A. II 1, 466. 467. 468. 469,

*) Vgl. Lenormant recherch. archaeol. à Eleusis S. 90 ff.; Lüders die Dionys. Künstler S. 68 ff.

die alle in derselben Weise und mit denselben Worten der Festfeier und der Beteiligung der Epheben an derselben gedenken; und dass sie auch weiterhin ausserhalb Athens sich eines grossen Ansehens erfreuten, beweist z. B. C. I. A. II 1, 442, wo wir eine Theorie von Milet zu den grossen Eleusinien kennen lernen. Von Interesse ist dann auch noch vielleicht die Inschrift C. I. A. II 476 (§ 9 Z. 56 f. § 6 Z. 48), aus der wir erfahren, dass der Hierophant und die Epimeleten der Mysterien die Aufsicht führen über den einen der drei Demosioi, die die Normalmasse und -gewichte aufzubewahren haben. Der Aufbewahrungsort für die Masse in Eleusis ist in dem Erhaltenen nicht näher bezeichnet. Ob mit der allgemeinen Bezeichnung „οἶκος“ § 9 Z. 62 — für die Aufbewahrungsorte in Athen (die Skias) im Piraeus und in Eleusis angewandt — ein zur Kultusstätte gehöriges Gebäude gemeint ist, muss dahingestellt bleiben; vielleicht ist es eines der oben betrachteten Verwaltungsgebäude.

Einer Neuerung von erheblicher Bedeutung begegnen wir nun erst wieder in der römischen Zeit und zwar besteht diese in der Anlage der kleinen Propylaeen durch Appius Claudius Pulcher. Cicero ad Atticum VI 1, 26 schreibt: „Audio Appium προπύλαιον Eleusine facere.“ Das ist im Jahre 50 v. Chr., und VI 6, 2 schreibt er wieder an denselben: „me tamen de Academiae προπύλῳ iubes cogitare, quum iam Appius de Eleusine non cogitet.“ Das sind die litterarischen Zeugnisse, die uns von dem Bau Kunde geben. F. Lenormant hat nun bei seinen Ausgrabungen in Eleusis die Weihinschrift des Dedicanten selbst gefunden, und Henzen hat durch richtige Interpretation des von ihm und Mommsen scharfsinnig ergänzten Dokuments festgestellt, dass die kleinen inneren Propylaeen in Eleusis die von Cicero erwähnte Stiftung des als sehr abergläubisch und fromm bekannten Appius Claudius Pulcher sind. Derselbe hat sie als Consul gelobt und vielleicht auch noch den Bau begonnen (imperato[r coepit?]), der dann nach seinem Tod (?) von seinen beiden in der Inschrift genannten Neffen im Jahr 49 v. Chr. vollendet worden ist *). Bis in diese Zeit hatte, wie wir gesehen haben, die eleusini-

*) Vgl. Lenormant a. a. O. S. 390 ff. C. I. L. III 1, 547.

sche Feststätte einen Eingang gehabt, der nach Art eines Festungsthores gestaltet war. Julius hatte zwar darzuthun gesucht *), dass schon in einer früheren Periode ein reicherer Thorbau an der Stelle des alten Propylon errichtet sein müsse und der Bau des Appius Claudius daher nur ein Umbau sei; seine Ausführungen sind aber von Michaelis **) widerlegt worden, und es steht nach dem daselbst Gesagten und nach den sonstigen Resultaten der englischen, französischen und griechischen Ausgrabungen jetzt fest, dass die Propylaeen des Appius Claudius eine Neuschöpfung sind. Es war ein Thorbau mit einer Thür in der Hauptwand, der nach aussen hin eine zweisäulige Vorhalle vorgelagert war; die beiden Säulen waren geziert mit den bekannten Kapitellen mit den Greifenköpfen und trugen den Epistylbalken mit der Weihinschrift des Stifters und den mit Emblemen des Demeterkults gezierten Fries. Der Bau ist für die Entwicklung der eleusinischen Kultusstätte von grosser Bedeutung. Er bezeichnet einen Bruch mit den bisher für die Anlage gültigen Grundsätzen. Bis zu diesem Zeitpunkt [32]) war die Einrichtung der Kultusstätte nach zwei zur Genüge hervorgehobenen Gesichtspunkten geregelt worden: Der eleusinische Kult verlangte eine ernste, nach aussen hin streng abgeschlossene Kultusstätte und die Stellung des Hieron, als eines Teils der Festungswerke von Eleusis hatte eine Umschliessung des heiligen Bezirks durch starke Befestigungen an der exponierten Südost- und Nordostseite ebenfalls zur Bedingung gemacht. Dieser letzte Grund war nun seit der definitiven Begründung der Weltherrschaft Roms, wie wir uns leicht denken können, sehr bald in Wegfall gekommen. Feinde gab es nicht mehr, und besonders eine so kleine, unbedeutende Festung wie Eleusis hatte jede Bedeutung verloren. Doch auch der Kultus hatte sich geändert. Aeusserlich zwar nicht. Noch immer wallfahrte am 19. Boedromion der Iakchoszug von Athen nach Eleusis, noch immer strahlte das Telesterion in den heiligen Nächten in dem Glanze der Fackeln, die die heiligen δρώμενα beleuchteten, und die Priester verkündeten nach wie

*) Athen. Mittlg. II 1877 S. 190 f.

**) Athen. Mittlg. XIV 1889 S. 9 ff.

vor die heiligen φῆμαι im Weihetempel. Aber im Inneren war doch manches anders geworden. Der ernste, hohe Glauben an die Wahrheit der Mysterien war geschwunden, und „zur leeren Ceremonie war geworden, was den Männern des 6. und 5. Jahrhunderts als eine Heilswahrheit erschienen war" *). Wie bei den anderen Kulten musste nun wohl auch hier der Glanz der Feier und die peinliche Erfüllung der äusseren Kultushandlungen den wahren Glauben, die echte Religiösität ersetzen. So konnte es denn leicht geschehen, dass in diesen Zeiten eine Umgestaltung an der Kultusstätte vorgenommen wurde, die gegen den ursprünglichen Charakter der ganzen Anlage eigentlich ein Verstoss war. Es ist gleichsam die erste Concession, die der konservative Mysterienkult den modernen Anschauungen machte, der erste Schritt, der zur Annäherung der Mysterienkultstätte an die gewöhnlichen griechischen Kultusanlagen in diesen Zeiten überleitete.

Allerdings in das Innere des Peribolos hatte sich die Neuerung noch nicht hineingewagt. Diesen Schritt zu thun blieb einer späteren Periode vorbehalten. Wann die endgültige und konsequente Durchführung der durch den Claudierbau angebahnten Entwicklung, deren Resultate uns in den Ausgrabungen vor allem entgegen treten, erfolgt ist, können wir nicht mehr mit Bestimmtheit sagen. Alle Wahrscheinlichkeit aber spricht dafür, dass wir diese in die Zeit Hadrians und der beiden Antonine zu setzen haben. Einerseits lässt sich nämlich nachweisen, dass an der Südseite des heiligen Bezirks, wenigstens in ihrem östlichen Teil bis in die Hadrianische Zeit hinein keinerlei Veränderungen vorgenommen sind. Denn in einer schon oben erwähnten Inschrift (C. I. A. III 5), die wegen der Citierung des Rates der Fünfhundert nicht vor Hadrians Zeit angesetzt werden kann, die vielleicht sogar erst in die Zeit des M. Aurel gehört **), wird das, wie oben hervorgehoben, noch in griechischer Zeit erbaute Buleuterion als vor-

*) Vgl. v. Wilamowitz Hom. Untersuchungen S. 208; Stengel Sakralaltertümer S. 120.

**) Vgl. Dittenberger syll. n. 387 Anm. und Mommsen Röm. Gesch. V 257.

handen erwähnt. Die bei den Ausgrabungen aufgedeckte Säulenhalle, die nach Abbruch des Rathauses über dessen Fundamenten errichtet worden ist, kann also erst aus den Zeiten nach oder frühestens aus der Hadrianischen (resp. Antoninischen) Epoche selbst stammen. Andererseits kennen wir aber mehrere Thatsachen, welche Restaurationen oder auch Neuerungen an der Kultusstätte gerade in der Zeit der drei grossen Philhellenen Hadrian, Antonin und Marc Aurel nahe legen. Vor allem sind es die Verhältnisse der Kultusstätte, welche uns der Ἐλευσίνιος λόγος des Aristides vor Augen führt. Der Rhetor klagt in dieser Schrift lebhaft über ein grosses Missgeschick, welches in Gestalt einer gewaltsamen Zerstörung, vielleicht einer grossen Feuersbrunst — ὦ πῦρ οἷον ὤφθης Ἐλευσῖνι οἷον ἀνθ' οἵου —, die eleusinische Kultusstätte betroffen habe und der besonders der Perikleische Weihetempel zum Opfer gefallen sei. Wir müssen ihm, wenn er auch sonst viel Falsches oder rhetorisch Gefärbtes bringt, die Angaben, welche er hierüber macht, wohl glauben, da sie ja den Anlass zur Abfassung der ganzen Schrift gegeben haben, und die „περίστασις“ ist dann wohl um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts anzusetzen. An dieselbe knüpften sicherlich umfassende Restaurationen an, doch sind wohl auch schon vorher unter Hadrian Veränderungen an der Kultusstätte vorgenommen worden, wenigstens wissen wir, dass dieser Herrscher ein grosses Interesse für Eleusis an den Tag gelegt hat. Er war eingeweiht, das berichtet uns Spartian (Hadrian XIII 1): „post haec per Asiam et insulas ad Achaiam navigavit et Eleusinia sacra exemplo Herculis Philippique suscepit“ (vgl. Cassius Dio 69, 11, zum Jahr 875/122), und mit stolzen Worten rühmt sich die Hierophantin, die Tochter eines Demetrius, die Mutter eines Marcianus:

τὸν χθονὸς εὐρυχόρου τε καὶ ἀτρυγέτης μεδέοντα *)

in die eleusinischen Mysterien eingeführt zu haben. Besonders deutlich werden uns aber die nahen Beziehungen, welche Hadrian mit dem Mysterienkult verbanden, aus einer Neuerung

*) Vgl. Lenormant a. a. O. S. 175.

im Kultus, die wir aus den Zeiten des Kaisers zu verzeichnen haben: Wie wir aus mehreren inschriftlichen Zeugnissen *) ersehen, ist nämlich in dieser Zeit der Kult einer „νέα“ oder „νεωτέρα Δημήτηρ“ in Eleusis eingeführt worden, und diese neue Demeter war niemand anders als Sabina, die Gemahlin Hadrians; die verbreitete Sitte der Kaiserverehrung an allen wichtigeren Kultstätten, die bisher, wie es scheint, von Eleusis ferngehalten worden war — wir hören wenigstens aus früheren Zeiten nichts von einem solchen Vorgang [33]) —, trat jetzt also hier in der Form auf, dass die Kaiserin unter die Mysteriengottheiten aufgenommen wurde; denn dass dies, wie es der Name schon andeutet, auch wirklich der Fall gewesen ist, geht schon daraus hervor, dass die neue Demeter auch ihre eigene Hierophantin hatte **). Mit Rücksicht auf diese Stellung des Kaiserhauses zu Eleusis und seinem Kult hat daher wohl der von Hadrian neu begründete Hellenenbund die alte „ἀπαρχή“ vom Getreide an die eleusinischen Gottheiten erneuert ***), und es sind dem Heiligtum wohl auch sonst materielle Vorteile aus den nahen Beziehungen zu Hadrian erwachsen. Wenigstens lässt sich doch annehmen, dass Hadrian bei seiner bekannten Munificenz gegenüber allem, was griechisch und besonders athenisch war, seinem Wohlwollen gegen den Mysterienkult auch durch Stiftungen und Geschenke einen äusseren Ausdruck verliehen habe, und diese Annahme wird um so berechtigter erscheinen, wenn in der That die beiden nordwestlich und nordöstlich von den grossen Propylaeen aufgedeckten Triumphbogen †), deren gleichzeitiges Entstehen ihre Lage zu den grossen Propylaeen und die gleichlautenden Inschriften gewährleisten, Hadrian zu Ehren errichtet waren (vgl. unten S. 107). Denn eine solche Ehrung des Kaisers erklärt sich doch am einfachsten, wenn wir sie als Ausdruck des Dankes für erwiesene Wohlthaten auffassen.

---

*) Vgl. C. I. A. III 12 u. 899. C. I. G. 1073. Lenormant a. a. O. S. 35.

**) Vgl. C. I. A. III 899.

***) Vgl. Lenormant a. a. O. S. 37 ff.; aber auch C. I. A. III 85.

†) Vgl. Πρακτ. 1887 S. 53 f. Anm. 1; 1888 S. 25.

Als völlig gesichert dürfen wir allerdings diese (von Philios und Dörpfeld ausgesprochene) Ansetzung der Triumphbogen nicht gelten lassen (s. u.), und es muss jedenfalls die Möglichkeit, dieselben auch mit Hadrians Nachfolger, Antoninus Pius, in Verbindung zu bringen, offen gehalten werden. Dieser ist uns nämlich als Gönner und Wohlthäter des eleusinischen Heiligtums bezeugt und zwar durch die Nachricht des Scholiasten zu Aristides Παναθηνάικος 183, 2 (III p. 308 Dindorf), die besagt: „καὶ γὰρ ἐπὶ Ἀντωνίνου ἦν Ἀριστείδης, ὃς καὶ ἄλλα πολλὰ τοὺς Ἀθηναίους ἐτίμησε καὶ τὸν ἐν Ἐλευσῖνι ναὸν πολυτελῶς κατεσκεύασε“. Denn dass diese sich auf Antoninus und nicht etwa auf Marc Aurel bezieht, geht deutlich aus den der citierten Stelle vorausgehenden Worten: „σημαίνει τὴν Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως (scil. ἀρχήν). τότε γὰρ ἐπὶ τοῦ Ἀριστείδου οὗτος ἦν βασιλεύς“ hervor. Die Notiz des Scholiasten hat nur die würdige Ausstattung des Tempels vielleicht nach der „περίστασις“ im Auge [34]), wir sind aber wohl berechtigt, diese Fürsorge des Antoninus für Eleusis auch auf andere Anlagen in und an der Kultusstätte auszudehnen. Denn dass Antonins Beziehungen zum eleusinischen Kult weitergehender Natur waren, können wir auch schon daraus erkennen, dass die Gemahlin des Kaisers, die ältere Faustina, ebenso wie Sabina, ihre Vorgängerin, den Namen einer „νέα“ oder „νεωτέρα Δημήτηρ“ führte (vgl. Kaibel epigr. graeca. 1046 [C. I. Gr. Siciliae etc. 1389]) und also wohl in einem ähnlichen Verhältnis zu den eleusinischen Mysterien stand, wie jene. Auch für Marc Aurel fehlt es denn schliesslich nicht an Belegen, welche die Beziehungen dieses Herrschers zum eleusinischen Kult verraten. Er war eingeweiht in Eleusis *) und auf seine Anregung ist vielleicht nach Mommsens und Dittenbergers Ansatz die Neuordnung der Ephebenbeteiligung an der Feier der grossen Eleusinien wenigstens indirekt zurückzuführen **). Eine Statue des Kaisers hatte M. Julius Praxis,

*) Vgl. Philostrat. vita sophist. II 10, 7, Cassius Dio 71, 31 zum Jahr 930/177, Capitolinus M. Ant. c. 27 und Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 77, 1885 S. 149.

**) Vgl. C. I. A. III 5.

der panhellenische Theore der Apolloniaten aus Kyrene, im Auftrag seiner Landsleute im Inneren des Peribolos von Eleusis geweiht *). Nach dem, was wir hier zusammengestellt haben, ist es wohl nicht zu gewagt, wenn wir die Umgestaltung der eleusinischen Feststätte, die, wie der Befund der Ausgrabungen beweist, in ziemlich späten römischen Zeiten stattgefunden hat, eben den Zeiten dieser drei grossen Philhellenen zuschreiben und sie in einen ursächlichen Zusammenhang mit der von Aristides erwähnten „περίστασις“ bringen. Den Anteil eines jeden der drei Kaiser an den Neuschöpfungen genau zu bestimmen, ist natürlich unmöglich.

Eine der wichtigsten Neuerungen in dieser Periode bestand in der Erweiterung des Peribolos nach Norden hin und der damit verbundenen prächtigen Ausgestaltung des Eingangs zum Hieron. Es wurde nämlich von der an die Propylaeen des Appius Claudius und die Nordostmauer des heiligen Bezirks sich anschliessenden Terrasse, deren Niveau beträchtlich tiefer lag als das des Hieron, ein nicht unbedeutender Teil abgetrennt und mit in den Peribolos des Heiligtums hineingezogen. Die Mauer, welche diesen so neu für die Kultusstätte gewonnenen Raum umgiebt, ist die auf dem Plan mit den Buchstaben O^4-O^5 bezeichnete. Sie stammt, wie die Ausgrabungen ergeben haben, auch in ihren ältesten Teilen aus diesen späten römischen Zeiten **); die Annahme, dass der von ihr umgrenzte Raum etwa schon in einer früheren Epoche der Kultusstätte einverleibt sei, ist also ausgeschlossen. Über das Schicksal der alten nordöstlichen Abschlussmauer des heiligen Bezirks, die vom Turm O^1 nach den kleinen Propylaeen führte, liegt in den Ausgrabungsberichten keine ausdrückliche Angabe vor, es scheint aber doch als sicher angenommen werden zu müssen, dass dieselbe gleichzeitig mit der Erweiterung des Peribolos und der Errichtung der neuen Mauer gefallen ist ***), von

*) Vgl. C. I. A. III 534.

**) Vgl. Πρακτ. 1887 S. 56 Anm. 2; Philios Fouilles d'Éleusis S. 7.

***) Vgl. nämlich Πρακτ. 1887 S. 55 Anm. 3 und auch Athen. Mittlg. XII (1887) S. 268.

einem äusseren und inneren Tempelhof, von denen in früheren Zeiten so oft die Rede war, also niemals gesprochen werden konnte.

Die Propylaeen des Appius Claudius Pulcher blieben natürlich schon aus den Anm. 17 hervorgehobenen Rücksichten des Kultus und auch als Schmuck der Prozessionsstrasse erhalten. Vielleicht fällt aber in unsere Zeit die Umgestaltung der alten einthorigen Anlage in eine dreithorige, wie sie sich nach dem Befund der Ausgrabungen herausgestellt hat *). Dieselbe stand wohl in enger Verbindung mit der Errichtung der grossen Propylaeen und des Artemis-Poseidontempels[35]). Beide Bauten sind bisher als Werke des 4. oder 3. vorchristlichen Jahrhunderts betrachtet worden (vgl. z. B. Julius bei Baumeister I S. 256 und 476) und zwar offenbar nur mit Rücksicht auf die in den Unedited Antiquities of Attica gegebenen Abbildungen des Baudetails. Wie aber die Ausgrabungen der archaeologischen Gesellschaft ergeben haben, entstammen beide Bauten der römischen Epoche **) — so besteht z. B. das Fundament des Artemistempels, wie ich einer brieflichen Mitteilung Dörpfelds dankend entnehme, aus opus incertum, zeigt also schon hierdurch deutlich die späte Entstehungszeit an — und es weisen nun, auch abgesehen von den oben berührten allgemeinen Erwägungen, verschiedene Umstände mit grosser Wahrscheinlichkeit innerhalb der römischen Epoche gerade auf die von uns näher bezeichnete Periode hin. Zunächst scheint es als ziemlich sicher angenommen werden zu müssen, dass beide Bauten gleichzeitig entstanden sind. Dafür spricht schon die gleiche Bestimmung der Bauten, die beide dazu dienen sollten, den Eingang zum heiligen Bezirk prächtiger zu gestalten, und in denen beiden der Kult thorhütender Gottheiten gepflegt worden ist. Für den Artemis-Poseidontempel bedarf letzteres keines Beweises; doch auch für die Propylaeen scheint sich mir dieser Sachverhalt mit einiger Wahrscheinlichkeit aus der schon oben S. 33 f. geäusserten

---

*) Vgl. Philios Fouilles d'Éleusis S. 3.

**) Vgl. Πρακτ. 1887 S. 52; Philios Fouilles d'Éleusis S. 3.

Vermutung zu ergeben, derzufolge in dem Propylaeenbau der Kultus des Dreivereins der „θεοὶ προπύλαιοι" — Hekate, Hermes und die Chariten — gepflegt worden ist. Zu dieser Vermutung werden wir besonders durch folgende Erwägung bestimmt: Die eleusinischen Propylaeen sind, wie allgemein bekannt, eine Kopie des Mnesikleischen Baues auf der Akropolis von Athen. Innerhalb des letzteren hatte, wie wir wissen, der Kult wenigstens des Hermes und der Chariten seinen Platz, und da wir denselben thorhütenden Gottheiten nun auch in Eleusis begegnen, so werden wir doch von selbst zu der Annahme geführt, dass der Kult derselben auch hier, nachdem einmal die grossen Propylaeen erbaut worden waren, im Inneren derselben seine Stätte gefunden habe oder — um den Vorgang, wie wir ihn uns denken, richtiger zu charakterisieren — dass man bei der Erweiterung des Peribolos von vornherein auf den nach unserer Ansicht seit Alters an dieser Stätte haftenden Kultus jenes Dreivereins Rücksicht genommen und die neue Mauer so angelegt habe, dass der Thorbau über der Kultusstätte dieser Gottheiten errichtet werden konnte. Beide Bauten hätten also ihrer Natur nach sehr verwandte Kulte in ihrem Inneren beherbergt, und es ist demnach nicht unwahrscheinlich, dass beide Gebäude gleichzeitig errichtet worden sind, dass man etwa, als Hekate, Hermes und die Chariten in dem grossen Propylaeenbau ein so prächtig ausgestattetes Heim erhalten hatten, es angebracht fand, auch dem in nächster Nähe gleichfalls schon seit Alters angesiedelten Götterpaar Artemis Propylaia und Poseidon Pater eine würdige Wohnstätte herzurichten.

Für die grossen Propylaeen besitzen wir nun innerhalb der römischen Epoche einen terminus post quem in dem Entstehungsjahre des Claudierbaus; denn dass dieser früher entstanden sein muss als die grossen Propylaeen, ist wohl einleuchtend. Wir besässen auch einen sicheren terminus ante quem, wenn wir die Zeit näher bestimmen könnten, der die beiden Triumphbogen nordwestlich und nordöstlich von unserem Thorbau ihre Entstehung verdanken. Dass dieselben gleichzeitig errichtet worden sind, haben wir oben schon be-

tont und auch schon darauf hingewiesen, dass Philios und Dörpfeld sie beide für Hadrian in Anspruch nehmen und sogar den Anlass ihrer Erbauung und das Datum — den ersten Besuch Hadrians in Eleusis — angeben. Worauf sich diese Datierung und Zuweisung stützt, ist nicht gesagt. Aus den erhaltenen Weihinschriften, die gleichlautend besagen, dass die Panhellenen den Bau gestiftet haben „τοῖν θεοῖν καὶ τῷ αὐτοκράτορι“, kann ein solcher Schluss jedenfalls nicht gezogen werden, da dieselben mit ebensoviel Recht wie auf Hadrian auch auf Vorgänger (vgl. zu C. I. A. III 85) oder Nachfolger dieses Kaisers bezogen werden können. Dass die beiden Triumphbogen zeitlich später fallen als die Propylaeen, wird durch ihre Lage zu denselben ohne weiteres einleuchtend und sollte daher der Ansatz der beiden gelehrten Forscher das Richtige treffen — was zu beurteilen ich ausser stande bin —, so würden wir mit dem Bau der Propylaeen und also auch des Artemis-Poseidontempels vor das Jahr 130 zurückgehen müssen. Bei der Unsicherheit der Datierung der Triumphbogen muss dies aber dahingestellt bleiben. Dagegen besitzen wir einen sicheren terminus ante quem für den Artemis-Poseidontempel, und zwar in der Abfassungszeit von Pausanias Buch I 38, wo wir unseren Tempel erwähnt finden. Da es sich um einen sicher römischen Bau handelt, ist wohl gestattet, Autopsie bei Pausanias vorauszusetzen, und wir kämen damit spätestens in die Zeit vor 160 mit beiden hier in Frage kommenden Bauten. Innerhalb der so umgrenzten 2 Jahrhunderte — von c. 50 v. Chr. bis 160 n. Chr. — wird uns nun eine genauere Zeitbestimmung nahegelegt durch den monumentalen Befund. Die Propylaeen sind, wie schon hervorgehoben, eine fast sklavische Nachahmung der Mittelhalle des Mnesikleischen Baus auf der Akropolis von Athen, und zwar nicht nur im Grundriss und der Gesamtanordnung, sondern auch im Detail des Aufbaus. Hierüber sagt schon Hittorf (Les Antiquités inédits de l'Attique S. 10): „Partout où il a été possible de comparer, dans l'ensemble on dans les détails, les parties correspondantes encore conservées dans les deux monuments (den athenischen und den eleusinischen Propylaeen), il

est trouvé un accord très-remarquable non-seulement dans leurs proportions, mais aussi dans leurs dimensions respectives" und diese Worte finden bei einer Vergleichung beider Bauten vollauf ihre Bestätigung. Das Verhältniss von Epistyl zu Triglyphon ist bei beiden Bauten fast genau dasselbe, und dasselbe gilt bis auf einige wenige Millimeter Differenz von der Höhe und Breite der Triglyphen. Man vergleiche ferner das athenische Antenkapitell (Bohn Propylaeen t. XI) mit dem eleusinischen (Uned. Ant. of Att. ch. II t. 5), Kapitell und Basis der jonischen Säulen in den beiden Bauten (Bohn Propyl. t. XII und Uned. Ant. chap. II t. 14) und am Gebälk die Hängeplatten über den dorischen Säulenstellungen (Bohn t. XI und Uned. Ant. chap. II t. 5). Bei beiden Bauten kehrt bis auf ganz geringe Abweichungen die gleiche Bildung der einzelnen Bauglieder wieder. Eine ähnliche Stellung wie der Propylaeenbau nimmt nun auch der Artemis-Poseidontempel ein, für den wir zwar ein direktes Vorbild aus früherer Zeit nicht namhaft machen können, der aber in der Behandlung des Baudetails deutlich das Zurückgreifen auf ältere Bautraditionen erkennen lässt. Lenormant behauptet daher (Revue de l'architect. 1868 S. 50): „Les fragments qui en subsistent dénotent le travail le plus fin et le plus élégant de la grande école du siècle de Périclès." Und wenn dies auch etwas zu weit geht, so muss doch zugegeben werden, dass eine Vergleichung der in den Uned. Ant. of. Att. abgebildeten Architekturteile mit älteren Bauten, wenn sie allein massgebend wäre, eine Ansetzung des Baus gegen Ende des 4. oder Anfang des 3. Jahrhunderts nahe legen würde. Mir schien sich sogar aus derselben eine Zusammenstellung des Baus mit der Philonischen Vorhalle des Weihetempels zu ergeben, die Kanelluren der Säulenschafte, die Bildung des dorischen Kapitells, das Verhältnis von Epistyl zu Triglyphon zeigt wenigstens bei beiden Bauten die engste Verwandtschaft, während allerdings anderes, wie die Bildung der Stirnziegel, die Form und Anordnung der Löwenköpfe und die Anbringung eines Scamillum über den Säulenkapitellen für diese Zeit sehr auffallend wäre. Nach dem Befund der neuesten

Ausgrabungen sind derartige frühe Ansetzungen aber, wie gesagt, hinfällig, und wir müssen, um uns diese Erscheinung zu erklären, ebenso wie beim Propylaeenbau in der Behandlung der einzelnen Bauglieder am Artemis-Poseidontempel, eine archaistische Richtung anerkennen. Wie trefflich eine solche aber innerhalb der umschriebenen Epoche gerade in die Hadrianische Zeit passen würde, braucht wohl nicht noch besonders hervorgehoben zu werden, und wir gehen daher wohl nicht fehl, wenn wir beide Bauten nach Dörpfelds und Philios' Vorgang in die Hadrianische Epoche setzen.

Um die Angaben über die bauliche Anlage der in Frage kommenden Gebäude zu vervollständigen, möchte ich nur noch hervorheben, dass es nach dem Resultat der griechischen Ausgrabungen zweifelhaft zu sein scheint, ob der Artemis-Poseidontempel in der That, wie man bisher nach den Mitteilungen der Dilettanti, Hittorfs und Lenormants annahm, ein Doppelantentempel gewesen ist. Blavette sagt hierüber im Bull. de la corr. hell. 1884 VIII S. 263: „Sans pouvoir décider aujourd'hui si ce petit temple était "in antis" ou bien avait quatre colonnes de face je puis affirmer que les deux vestibules, antérieur et postérieur, étaient loin d'avoir le même largeur, puisque celle du premier est environ la double de celle du second.“ Nach Philios (Fouilles d'Éleusis S. 3) sind überhaupt nur spärliche Reste des Baus erhalten, die, wie es scheint, einen Schluss auf die Plangestaltung des Tempels nicht zulassen. Jedenfalls darf also unser Bau nicht mehr als Beispiel für die so seltene Form der Doppelantentempel angeführt werden.

Nicht nur für die Anlage des Artemis-Poseidontempels, sondern auch für die der Propylaeen lässt sich, wie wir zu zeigen versucht haben, ein Gesichtspunkt kultlicher Natur geltend machen. Aber wir dürfen in dieser späten Zeit den Einfluss des Kultus, besonders bei einem Bau wie den Propylaeen, nicht zu hoch anschlagen, und wir thun daher wohl gut, anzunehmen, dass es doch vorzugsweise ästhetische Rücksichten gewesen sind, welche zu der Errichtung des reich ausgestatteten Thorbaus und auch des Artemis-Poseidontempels geführt

haben: man wollte den Eingang zu der gefeierten Kultusstätte in einer dem Ansehen des Heiligtums entsprechenden Weise ausstatten und griff dabei zu dem Mittel, welches schon in viel früherer Zeit an den meisten grösseren Kultstätten Griechenlands in Anwendung gekommen war, d. h. man erbaute den Gottheiten, denen der Schutz des Eingangs anvertraut war und die in und vor demselben waltend gedacht wurden, prächtige Kultstätten. Dass bei diesem Vorgang auch eine Steigerung des Kultus dieser Gottheiten eingetreten sei, ist schwerlich anzunehmen.

Zum weiteren Schmuck des Eingangs dienten auch die beiden Triumphbogen, deren Errichtung, wie wir schon oben bemerkt haben, nach der Erbauung der Propylaeen anzusetzen ist *). In der späteren Zeit musste durch einen der beiden seinen Weg nehmen, wer die Kultusstätte betreten wollte, denn wohl gleichzeitig mit der Erbauung der Triumphbogen wurde der vor den Propylaeen sich ausbreitende Vorhof mit dem darin liegenden Artemis-Poseidontempel durch eine Mauer oder ein Gitter, das sich an die beiden Triumphbogen anschloss und dieselben verband (vgl. Philios Πρακτ. 1888 S. 26), gegen das profane Aeussere abgesperrt, so dass also schliesslich auch dieser Raum in gewissem Sinn als ein Teil der eigentlichen Kultusstätte betrachtet werden konnte. Ob im Zusammenhang hiermit die beiden Altäre (s s auf dem Plan) zu betrachten sind, von denen der westliche die Inschrift Ἀ]χαῖοι **) trägt, muss dahin gestellt bleiben. Ihre Lage zu den beiden Triumphbogen lässt vielleicht darauf schliessen, dass sie mit Rücksicht auf diese

*) Leider war es wegen des Formats des Planes nicht möglich, die Stelle, welche der zweite, nordwestlich von den grossen Propylaeen (westlich von dem Altar s) gelegene Triumphbogen, der erst 1887 völlig ausgegraben ist, näher zu bezeichnen. Wie ich einer freundlichen Mitteilung Philios entnehme, ist derselbe das genaue Gegenstück des anderen, besonders stimmt er in der Orientierung nach den grossen Propylaeen ganz mit demselben überein (vgl. auch Πρακτ. 1888 S. 25).

**) Vgl. C. I. A. III 86. Lenormant rech. arch. Nr. 16. Revue de l'architecture 1868 p. 51.

errichtet sind, und dass man etwa an ihnen beim Eintritt zuerst den Göttern opferte. Für die Zeitbestimmung der Triumphbogen wäre dies vielleicht nicht unwichtig [36]).

Durch diese Anlagen hatte also der Eingang zum heiligen Bezirk ein ganz anderes Aussehen erhalten. Nicht minder einschneidende Veränderungen können wir nun auch im Inneren des Heiligtums verfolgen. Ganz kurz mögen zunächst diejenigen erwähnt werden, welche im Inneren des Telesterion selbst, wahrscheinlich im Anschluss an die Restaurationen nach der grossen „περίστασις“ vorgenommen wurden. Hier wurden statt der weiten Säulenstellungen, welche wir für den Perikleischen Bau annehmen zu dürfen glaubten, jetzt die sechs enger gestellten Reihen von je sieben Säulen angeordnet, ferner wurden, wie oben (S. 57) erwähnt, die schmalen Zuschauerstufen der Perikleischen Anlage durch eine Verschalung mit Marmorplatten erweitert (vgl. Πρακτ. 1884 S. 78 f.), und schliesslich scheint auch die Anlage der Thore wenigstens in der auf dem Plan verzeichneten Anordnung unserer Periode anzugehören (vgl. Πρακτ. 1884 S. 79).

Viel wichtiger als diese sich doch immer noch innerhalb der Grenzen der Perikleischen Anlage haltenden Neuerungen ist die Erbauung des Tempels P auf der beträchtlich über dem Niveau des übrigen Temenos gelegenen Terrasse M-M′, von der aus man, wie oben gesagt, das zweite Geschoss des Weihetempels betrat. Eben wegen dieser Lage hat Blavette *), der die näheren Fundumstände noch nicht kannte, die Vermutung aussprechen zu können geglaubt, dass wir in diesem Heiligtum den Tempel der Demeter zu erkennen hätten, und hat ihn aus demselben Grunde und mit Rücksicht auf die oben besprochenen Stellen des Demeterhymnus für den ältesten Bau an der ganzen Kultusstätte in Anspruch genommen [37]). Die weiteren Ausgrabungen haben seine Ausführungen widerlegt. Der älteste Bau an der Kultusstätte hat auf demselben Platz gestanden, den die späteren Weihetempel einnahmen, und der Tempel P, der ganz wie ein italischer Tempel auf einem höher

*) Bulletin de corresp. hellén. VIII 1884 S. 255 f.

gelegenen Podium ruht, zu dem von dem Niveau der Terrasse eine breite Freitreppe hinaufführt, stammt auch in seiner ersten Anlage aus römischer Zeit *). Wir müssen uns also danach umsehen, ob wir in dieser Spätzeit eine Gottheit finden, der ein neuer Tempel an so hervorragender Stelle errichtet werden konnte. Ich glaube, die Wahl ist nicht schwer. Wir wissen, dass die alte Demeter einen Tempel in Eleusis hatte, es muss daher als selbstverständlich betrachtet werden, dass auch die „Νέα Δημήτηρ“ ihr Heiligtum erhielt. Und welcher Punkt wäre wohl geeigneter dafür gewesen als der, an welchem der Tempel P errichtet worden ist? Hoch oben auf jener Terrasse, in gleicher Höhe mit dem oberen Stockwerke des Telesterion, überragte der neue Tempel die ganze übrige Anlage und zeigte so, oberhalb des vermutlichen Tempels der alten Demeter gelegen, deutlich die Stellung an, welche die kriechende Schmeichelei der Graeculi der neuen Göttin an diesem heiligen Kultusort Griechenlands zugewiesen hatte. Es ist zwar nur eine Vermutung, wenn wir den römischen Tempel P der neuen Demeter zusprechen, aber die Art und Weise, wie die Kaiserverehrung in Griechenland geübt wurde, legt diese Vermutung sehr nahe und besonders der Umstand, dass immer den Tempeln der Kaiser die hervorragendsten Stellen an den Kultusstätten zugewiesen wurden, — es braucht ja nur an die Akropolis von Athen und an Pergamon erinnert zu werden, und zwar denke ich bei letzterem nicht nur an das Trajaneum, sondern vor allem auch an den ionischen Tempel, der ganz ähnlich wie unser Bau, an dem erhöhten Ende einer Terrasse gelegen, zwar aus königlicher Zeit stammt, aber doch in römischer Zeit umgebaut und wahrscheinlich dem Kaiserkult gewidmet worden ist —, dieser Umstand also kann zeigen, dass unsere Ansicht gegen die Wahrscheinlichkeit nicht verstösst. Wie dem aber auch sei, die Einführung des Sabinakultes lehrt zur Genüge, wie weit es mit dem Mysterienkult schon gekommen war; von der alten Würde und Strenge war wohl nur noch wenig vorhanden, und so konnte denn auch leicht in die-

*) Vgl. z. B. Dörpfeld Athen. Mittlg. 1886 S. 329.

ser Zeit die Entwicklung sich vollenden, zu der der erste Schritt mit der Erbauung der kleinen Propylaeen gethan worden war. Wahrscheinlich in der Zeit Marc Aurels fielen das Buleuterion und die etwaigen andern Bauten, die den Südrand des heiligen Bezirks begrenzt hatten, und an ihrer Stelle erhoben sich nun stattliche Säulenhallen, wie sie seit ungefähr dem 4. Jahrhundert v. Chr. schon an allen anderen Kultusstätten Griechenlands errichtet und so allmählich zu einem notwendigen Bestandteil derselben geworden waren. Es ist ein bemerkenswertes Zeichen für die konservative, allen Neuerungen abholde Stellung des eleusinischen Kultus und seiner Kultusstätte, dass solche Hallenanlagen erst in so später Zeit im heiligen Bezirk zur Ausführung kamen. Mit der Errichtung dieser Hallen war denn aber auch der Charakter der Kultusstätte ein völlig anderer geworden; nur die Gestalt des bei der Restauration im Äusseren wohl unverändert gebliebenen Telesterion erinnerte noch daran, dass man sich nicht an einer der gewöhnlichen Kultusstätten Griechenlands befand. In allen anderen Teilen hatte man die Sonderstellung aufgegeben, und die Entwicklung ging fortan in denselben Bahnen wie die der anderen griechischen Feststätten. Diese interessiert uns nicht mehr. Eleusis blieb noch auf lange Zeit hinaus das gefeiertste und besuchteste Heiligtum Griechenlands, hat auch (gerade an der Südseite des heiligen Bezirks) noch späterhin mehrere bauliche Veränderungen erfahren, so wurde an Stelle der östlichen der beiden Säulenhallen zu irgend einer Zeit eine Exedra errichtet *). Auch im Kultus ist noch hin und wieder geändert worden —, so ist in einer ganz späten Zeit sogar der aus dem Mithraskult bekannte Gott „Αἰών“ in denselben eingeführt worden, wenigstens hat sich eine ihm von einem Quintus Pompejus und dessen Brüdern Aulus und Sextus geweihte Statue in Eleusis gefunden **). Der Ernst und Gehalt

*) Mamertinus grat. act. Iuliano c. 9 f. (Panegyrici veteres ed. Jaeger II 147) erwähnt eine Restauration des zu seiner Zeit arg zerstörten Heiligtums (in miserandam ruinam conciderat Eleusina) durch Julian (vgl. c. 10; s. O. Müller bei Ersch u. Gruber I 33 S. 295).

**) Vgl. Ἐφημ. Ἀρχ. 1887 S. 112 Nr. 33. Eunapios (vita Maximi

des alten Kultus war geschwunden, es war trotz des äusseren Glanzes nur noch ein Scheinleben, dem Alarich und seine Gothen bei ihrem räuberischen Einfall ein jähes Ende bereiteten *).

Anhang.

Nachdem wir so die Entwicklung der eleusinischen Kultusstätte mit Rücksicht auf die Bedingungen des Mysterienkults von den frühesten erreichbaren Zeiten bis in die römische Periode hinab verfolgt haben, müssen wir jetzt gemäss unserem Vorsatz in einem Anhang noch dem Einfluss der sonstigen in Eleusis gefeierten Feste des attischen Kultus auf die Gestaltung der heiligen Stätte eine kurze Betrachtung widmen, eine kurze, weil, wie wir schon zu Anfang hervorgehoben haben, diese Einwirkung nur eine sehr unbedeutende gewesen ist.

Ausser den grossen Eleusinien wurden in Eleusis, so viel wir wissen, noch drei Feste jährlich gefeiert: die Haloen, die Proerosien und Dionysien [38]). Ziemlich genau unterrichtet sind wir über die

Haloen.

Ein von E. Rhode Rhein. Mus. 25, 557 ediertes Scholion zu Lukian dial. meretr. VII 4 nennt die Haloen ἑορτὴ Ἀθήνησι μυστήρια περιέχουσα Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου, das gefeiert wird ἐπὶ τῇ τομῇ τῶν ἀμπέλων καὶ τῇ γεύσει

p. 52 ed. Boissonade) erwähnt, dass zu seinen Zeiten ein „πατὴρ τῆς Μιθριακῆς τελετῆς“ das Amt eines Hierophanten bekleidet habe. In den Augen der strenggläubigen Mysten war dies aber ein Vergehen gegen die Satzungen beider Kulte, weil es jenem: „μὴ θέμις ἱεροφαντικῶν ἅψασθαι θρόνων, ἐπειδὴ θεοῖς ἑτέροις καθιέρωται καὶ ὀμώμοκεν ἀῤῥήτους ὅρκους ἑτέρων ἱερῶν μὴ προσήσεσθαι“, und sie sahen darin eine der Ursachen für die bald darauf folgende Zerstörung des Heiligtums (vgl. Eunap. a. a. O. O. Müller a. a. O.).

*) Vgl. Zinkeisen Gesch. Griechenlands I S. 635 f., O. Müller a. a. O.

τοῦ ἀποκειμένου ἤδη οἴνου. An dem Fest τελετή τις εἰσάγεται γυναικῶν ἐν Ἐλευσῖνι, bei welcher οἶνος πολὺς πρόκειται καὶ τράπεζαι πάντων τῶν τῆς γῆς καὶ θαλάττης γέμουσαι βρωμάτων — — — παρατιθέασι δὲ καὶ τὰς τραπέζας οἱ ἄρχοντες καὶ ἐνδὸν καταλιπόντες ταῖς γυναιξὶν αὐτοὶ χωρίζονται ἔξω διαμένοντες. Ergänzend treten zu dieser Nachricht noch hinzu eine Notiz des Eustathius zu Ilias I p. 772, 25, die auf den Lexikographen Pausanias zurückgeht, und Bekker Anecdota p. 384 f., aus denen wir erfahren, dass an den Haloen die „ἀπαρχαί“ vom Getreide nach Eleusis gebracht wurden*), und ausserdem auch eine Prozession zu Ehren des Poseidon stattfand. Das „Tennenfest“ galt also hiernach in erster Linie den drei Gottheiten des Acker- und Weinbaus Demeter, Kora und Dionysos und war ähnlich wie die Thesmophorien hauptsächlich ein Fest der Frauen; besonders von der Telete im Inneren des Hieron von Eleusis waren die Männer aufs strengste ausgeschlossen, und hierauf bezieht sich wohl der Passus in der Rede gegen Neaera § 116, wo der Verurteilung des Hierophanten Archias gedacht wird, die erfolgte, weil er an den Haloen in der Aule des Heiligtums geopfert hatte, ein Recht, das an diesem Feste nur der Priesterin der Demeter und Kora zustand. Ganz unbeteiligt war jedoch die männliche Bevölkerung nicht, das geht aus der Inschrift Ἐφημ. Ἀρχ. 1884 S. 135 ff. hervor, in der der Stratege Aristophanes aus der Zeit des Demetrios Poliorketes unter anderem belobt wird, weil er: „ἔθυε τοῖς Ἁλῴοις τῇ τε Δήμητρι καὶ τῇ Κόρῃ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς οἷς πάτριον ἦν“. Diese Nachricht hat aber für uns noch aus einem anderen Grunde grosse Wichtigkeit. Wir sehen hier den Kreis der an den Haloen verehrten Gottheiten erweitert und dem Dionysos keine bevorzugte Stellung neben Demeter und Kora eingeräumt. Im Anschluss hieran gewinnt die Ansicht an Bedeutung, die Foucart in dem schon mehrfach erwähnten Aufsatz Bulletin de correspondance hellénique 1883 S. 395 ff. ausgesprochen hat: Weil in dem Rechenschaftsbericht der Epi-

---

*) Vgl. dazu A. Mommsen in Bursians Jahresbericht 1889, 3, S. 250 f.

staten von 329/28 kurz aufeinander Angaben über Zurüstungen am Plutoaltar (B Z. 4) und Vorbereitungen zum Haloenfest (B Z. 8) folgen, hat er ausgeführt, dass Pluto wohl ursprünglich mit Demeter und Kora vereint in den Haloen verehrt worden sei, und dass erst späterhin, wie die angeführten litterarischen Zeugnisse bewiesen, ihn Dionysos, wie auch sonst in Eleusis, verdrängt habe. Dass ein Zusammenhang zwischen den beiden Angaben der Inschrift bestehe, wird als Möglichkeit zuzugeben sein, aber trotzdem dürfen wir uns wohl den Sachverhalt nicht ganz so, wie Foucart will, denken. In dem ältesten sicheren Zeugnis, das wir, abgesehen von jener Stelle in der Rede gegen Neaera, besitzen, der Inschrift Ἐφημ. Ἀρχαιολ. 1884 S. 125 ff., erscheinen, wie wir gesehen, als die Gottheiten des Haloenfestes Demeter, Kora und die „ἄλλοι θεοὶ οἷς πάτριον ἦν". Wie wir aus dem Worte πάτριον ersehen, haben wir es hier mit einer altherkömmlichen Einrichtung zu thun. Unter diesen „ἄλλοι θεοί" werden Pluto sowohl wie Dionysos — der übrigens in diesem Kult einzig und allein der Gott des Weinbaus ist, mit dem mystischen Iakchos aber nichts gemein hat — ihren Platz gehabt haben *). In späteren Zeiten, in denen bekanntlich der Dionysoskult allenthalben sich mächtig gegenüber den anderen Kulten entwickelte, mag dann Dionysos aus dem Kreis der anderen Götter herausgetreten sein und neben den beiden Hauptgöttinnen seinen Platz eingenommen haben. Im Jahre 329/28 kann aber natürlich hiervon noch nicht die Rede gewesen sein, damals gehörte Dionysos noch eben so wie Pluto in die Reihe der „ἄλλοι θεοί". Ausser den angeführten Kultushandlungen wird auch noch ein πάτριος ἀγών an den Haloen erwähnt **), und auch gymnische Spiele fanden statt, die wir mit Hülfe des zu Anfang erwähnten geweihten Sprunggewichts ***) bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts zurückverfolgen können.

---

*) Vgl. Mommsen a. a. O. S. 252.

**) Vgl. Ἐφημ. Ἀρχ. 1884 S. 5 Z. 46, S. 135 Z. 29; Bullet. hellen. VIII S. 201; Mommsen a. a. O. S. 254.

***) Vgl. Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 189 f.

Was nun den Einfluss des Festes auf die Gestaltung der eleusinischen Kultusstätte betrifft, so muss zunächst betont werden, dass es nach dem Gesagten wohl das Wahrscheinlichste ist, dass das Fest weniger den Mysteriengöttern als solchen als dem oben betrachteten Kreis ländlicher Gottheiten galt, der am Plutoheiligtum seinen Sitz hatte. Darauf lassen auch die erwähnten Angaben in der Rechenschaftsablage der Epistaten von 329/28 schliessen. Die τελετή, deren der Scholiast gedenkt, war wohl mehr eine der Geheimfeier der Frauen an den Thesmophorien gleichzustellende Kultushandlung. Auf das Gelage der Frauen in der Aule bezieht sich vielleicht die Notiz in C. I. A. II 834b II 7: Μισθωτῇ Ἀριμνήστῳ τῷ τὰς προβάθρας Ἁλῴοις ποιήσαντι ὥστε αὐτὸν ἑαυτῷ [ξ]ύλα παρέχειν ΡΔ. Was προβάθραι eigentlich sind, kann ich nicht angeben, vielleicht ist es eine Art Tribüne (ἀναβάθρα ist = Leiter, ἀνάβαθρον ist ein erhöhter Sitz, ein Katheder); auf jeden Fall handelt es sich um eine provisorische Anlage, die gleich nach dem Gebrauch wieder entfernt werden sollte, das hat Foucart a. a. O. mit Recht hervorgehoben, und für die Gesamtanlage der Kultusstätte ist sie also ohne irgendwelche Bedeutung. Möglich ist es übrigens auch, dass die Probathrai mit der Abhaltung des „πάτριος ἀγών“ und der gymnischen Spiele in Verbindung standen, es kann ja auch eine Art grösseres βῆμα unter ihnen verstanden werden.

Sicherlich hatte für das Tennenfest eine besondere Bedeutung die Tenne des Triptolemos in der Rarischen Ebene *); der Heros ist ja jedenfalls auch unter die Zahl der „ἄλλοι θεοί“ einzureihen, und wir gehen vielleicht nicht irre, wenn wir die Entstehung der „ἱερὰ ἅλως“, sicherlich einer hoch altertümlichen Anlage, direkt auf die Begehung des zweifelsohne ebenso alten Festes der Haloen zurückführen. Das gleiche gilt wohl auch von der Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 119 α Z. 44 erwähnten „ἱερὰ ληνός“, denn es kann wohl nicht bezweifelt werden, dass

---

*) Vgl. Harpokrat. ed. Bekker p. 13 s. v. Ἁλῶα: ἑορτή ἐστιν Ἀττική τὰ Ἁλῶα, ἥν φησι Φιλόχορος ὀνομασθῆναι ἀπὸ τοῦ τότε τοὺς ἀνθρώπους τὰς διατριβὰς ποιεῖσθαι περὶ τὰς ἅλως.

dieselbe in Zusammenhang mit dem Brauche stand, den der Scholiast als γεῦσις τοῦ ἀποκειμένου ἤδη οἴνου bezeichnet. Wie wir aber schon oben S. 75 betont haben, können wir nicht entscheiden, ob wir es mit einem Gebäude oder etwa einem einfachen Gerät des Kultus zu thun haben. Von grossem Interesse ist dann schliesslich noch die Notiz, welche uns über die Prozession zu Ehren des Poseidon unterrichtet. Denn sie zeigt uns wenigstens in einem Fall, auf welche Weise die Anm. 35 berührten mythologischen Beziehungen des im Artemistempel verehrten Poseidon zu den eleusinischen Gottheiten im Kultus ihren Ausdruck fanden *). Wir sehen also, die Haloen sind, wenn auch nicht in hervorragender Weise, immerhin von Bedeutung für die Entwicklung der eleusinischen Kultusstätte gewesen.

Nicht mit demselben Recht können wir dies von dem zweiten Fest sagen, den

Proerosien **).

Die Kultushandlungen an diesem Fest bestanden besonders in den Opfern im Hieron, von denen uns Suidas s. v. Εἰρησιώνη berichtet und an denen in späteren Zeiten ebenso wie bei den Eleusinien und anderen Festen die Epheben hervorragenden Anteil hatten (vgl. Mommsen in Bursians Jahresber. a. a. O. S. 244 und C. I. A. II 467, 28; 468, 16 u. ö.). Dass diese in irgend einer Weise auf die Gestaltung des Hieron eingewirkt hätten, ist weder irgendwo gesagt, noch lässt es sich aus ihrem Charakter erschliessen. Da Suidas s. v. Προηροσίαι diese Opfer als „αἱ πρὸ τοῦ ἀρότρου γινόμεναι" bezeichnet, lässt sich ferner annehmen, dass von den „τρεῖς ἄροτοι ἱεροί", die Plutarch coniug. praecepta c. 42 (p. 144 B) namhaft macht, der „δεύτερος ἐν τῇ 'Ραρίᾳ" im Zusammenhang mit den Proerosien stand (vgl. K. F. Hermann Gottesdienstl. Altertümer § 56 Anm. 28, O. Müller bei Ersch u. Gruber I 33, 291, Mommsen bei Bursian a. a. O.). Doch auch diese Kultushandlung war, da sie ja nicht im Heiligtum stattfand,

*) Vgl. Mommsen a. a. O. S. 253.

**) Vgl. Mommsen Heortologie S. 75 ff.

ohne Bedeutung für die Anlage des Hieron. Von Wichtigkeit für uns ist aber, dass Plutarch (convivium septem sapientium c. 15 [p. 158 E]) neben der Demeter Proerosia den Poseidon Phytalmios nennt. Wir können hieraus folgern, dass auch in diesem Fest der Kultzusammenhang zwischen Poseidon und Demeter eine Rolle spielte. Sonst müssen wir aber bei dem Stand unseres heutigen Wissens den Proerosien jede Bedeutung für die Entwicklung der eleusinischen Kultusstätte absprechen.

Etwas anders gestaltet sich die Frage bei dem letzten der drei zu betrachtenden Feste, den

Dionysien.

Dass die Διονύσια κατ' ἀγρούς in Eleusis begangen wurden wie in den anderen Demen Attikas, ist selbstverständlich. Ebensowenig wie anderswo haben natürlich in Eleusis in den früheren Zeiten scenische Aufführungen an diesem Feste selbst stattgefunden. In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts aber, in derselben Zeit, in der im Piraeus ein Theater errichtet wurde, in der auch der Demos Aixone schon nachweislich ein eigenes Theater besessen hat (vgl. C. I. A. II 585) — und so später noch andere Demen, z. B. Munychia und Thorikos, von dessen Theater noch erhebliche Reste erhalten sind —, hat auch Eleusis ein Theater erhalten, und es fanden auch hier fortan an den ländlichen Dionysien Aufführungen in demselben statt. Diese sind vielfach bezeugt, zuerst soviel ich sehe — ebenso wie das Theater —, in der Derkylas-Inschrift vom Jahre c. 340 (vgl. Dittenberger syll. 345). Es entsteht nun die Frage, ob nicht das Theater, das sicher für die Zwecke der eleusinischen Dionysien erbaut ist, auch für die Agone an den grossen Eleusinien Bedeutung gewonnen hat, d. h. ob auf die Feier der Mysterien in späterer Zeit die Sitte scenischer Aufführungen übertragen ist. Diese Frage ist bald bejaht, bald verneint worden. Für scenische Aufführungen an den Eleusinien ist Foucart eingetreten, Bulletin de correspondance hellénique VIII 1884 S. 200 f., gegen solche hat sich geäussert Nebe, Dissertationes Hall. VIII S. 89 ff.

Soviel ist wohl Nebe unbedingt zuzugeben, dass die Derkylasinschrift (s. o.) ebenso wie die Inschriften Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 83 und 1884 S. 69 ff. auf die Feier der kleinen Dionysien in Eleusis zu beziehen ist, denn auch hier handelt es sich um einen Vorgang, der nur den Demos Eleusis betrifft wie in den beiden anderen Inschriften, und der daher auch nur an einem lokalen Feste dieses Demos statthaben konnte. Ebenso hat Köhler mit Recht betont, dass aus C. I. A. II 628 nicht mit Sicherheit auf scenische Aufführungen an den grossen Eleusinien als eine stehende Sitte geschlossen werden könnte (vgl. auch Nebe a. a. O.). Anders aber gestaltet sich die Frage, wenn wir in Betracht ziehen, dass die Dionysien in Eleusis ein Fest mystischer Natur waren (vgl. Schol. zu Arist. Fröschen vs. 343), dass Demeter und Kora an denselben als Hauptgottheiten teilnehmen, ja dass sie nach Ἐφημ. Ἀρχ. 1884 S. 69 ff. sogar an Bedeutung den Dionysos selbst zu überwiegen scheinen. Das lässt sich doch nur so erklären, dass wir annehmen, der Demeter- und Korakult habe durch seine dominierende Stellung in Eleusis auch das Fest des Weingottes in seinen Bannkreis gezogen, was bei der Verwandtschaft des Dionysos und des mystischen Iakchos auch schliesslich nichts so besonders Auffallendes an sich hat. Zugleich mit dem Fest und Kult muss dann aber auch das Heiligtum dieses Gottes zu den eleusinischen Göttinnen in bestimmte Beziehungen getreten sein, und dass wenigstens das Theater mit zum Machtbereich der Epistaten der Mysterienkultstätte gehörte, ist doch unbedingt aus Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 111 Z. 45 und besonders S. 126 γ Z. 8 zu folgern, an welch letzterer Stelle es sich um Arbeiten an dem Scenengebäude des Theaters handelt (vgl. Ähnliches in der Rechenschaftsablage der delischen Hieropoeen Bullet. de corresp. hell. 1890 (XIV) S. 399). Es war aber von hier nur noch ein kleiner Schritt weiter, wenn man dem Theater, das also so an den Dionysien schon im Dienst der eleusinischen Göttinnen seine Verwendung fand, auch in den grossen Eleusinien eine Rolle zuwies, d. h. die Sitte scenischer Aufführungen von den Dionysien auch auf die Eleusinien übertrug. Unter diesen Verhältnissen gewinnt dann aber Foucarts Ansicht, dass

unter den μουσικοὶ ἀγῶνες der Inschrift Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 123 Z. 46 ff. auch scenische Aufführungen zu verstehen seien, bedeutend an Wahrscheinlichkeit, und ich muss es daher wenigstens als sehr glaublich bezeichnen, dass jene Aufführungen stattgefunden haben.

Das Theater selbst ist auch bei den allerletzten Ausgrabungen vergeblich gesucht worden, ebenso wie Stadion und Hippodrom wird es wohl in nicht allzugrosser Entfernung vom heiligen Bezirk seinen Platz gehabt haben. In welchem Verhältnis das Heiligtum des Dionysos in Eleusis, das Διονύσιον (Ἐφημ. Ἀρχ. 1884 S. 69 ff., vgl. Schol. zu Arist. Fröschen 343) zum Mysterienheiligtum gestanden habe, muss dahingestellt bleiben; jedenfalls sehen wir aber, dass eine gewisse Bedeutung der kleinen Dionysien für die Entwicklung des eleusinischen Mysterienkultes und seiner Kultusstätte nicht rundweg abgestritten werden kann.

Samothrake

Einleitung.

War unsere Kenntnis des eleusinischen Kultes schon eine sehr lückenhafte zu nennen, so steht es in dieser Beziehung noch viel schlimmer mit Samothrake. Von dem Kultus dieser nächst Eleusis bedeutendsten Stätte des Mysteriendienstes in Griechenland wissen wir soviel wie gar nichts; mit vollständiger Sicherheit lässt sich daher über keinen einzigen Punkt handeln, und es muss darum vieles Hypothese bleiben. Besonders dunkel ist uns schon gleich die Natur der in Samothrake verehrten Götter, und da diese doch für die Auffassung des ganzen Kultus von grösster Wichtigkeit ist, so muss ich mit einigen einleitenden Worten zunächst meine Ansicht über das, was wir von den samothrakischen Göttern zu halten haben, klar legen. Die litterarischen Angaben sind verworren. Die alten Schriftsteller konnten oder wollten nichts Bestimmtes über die Mysteriengötter sagen, wir können also die litterarischen Zeugnisse nicht als Basis für eine Untersuchung über die samothrakischen Götter verwerten, wenn diese in irgend einer Weise zu einem befriedigenden Ziel führen soll. Das hat schon die hervorragendste Arbeit über die samothrakischen Götter, die wir besitzen, Lobecks Abhandlung über die Kabiren im Aglaophamos, aufs deutlichste gezeigt, denn die mit dem grössten Scharfsinn daselbst geführte Untersuchung hat nur zu negativen Resultaten geführt, und es ist eben ein Hauptverdienst Lobecks, gezeigt zu haben, dass mit den Angaben der alten Schriftsteller allein in dieser Frage nichts anzufangen ist. Wir müssen also auf einer anderen Grundlage aufbauen, und das Material müssen uns die monumentalen Quellen liefern, die, wenn sie auch äusserst spärlich sind, doch wenigstens den Vorzug absoluter Zuverlässigkeit haben. Von einschneidender Wichtigkeit ist in dieser Richtung zunächst die Aufdeckung der Opfergruben in den Kulttempeln von Samothrake. Was Opfergruben in einem

Kulte bedeuten, wissen wir: θεοὶ μὲν γὰρ χθόνιοι βόθρους ἀσπάζονται καὶ τᾶν κοίλῃ τῇ γῇ δρώμενα *) (u. vgl. auch das oben S. 115 berührte Lukianscholion). Die samothrakischen Gottheiten sind also chthonische Götter in weit eminenterem Sinn als die eleusinischen Mysteriengötter, welche, wie wir gesehen haben, „βωμοί" (so immer in den Inschriften) besitzen. Ein verwandtschaftlicher Zusammenhang tieferer Natur muss aber zwischen dem Kult der böotischen Kabiren und dem der samothrakischen Götter bestanden haben, denn auch dort haben sich ja bekanntlich Opfergruben im Kabirentempel gefunden. Ueber die böotischen Kabiren hat nun kürzlich O. Kern im Hermes 1890 S. 1 ff. vortrefflich gehandelt. Mit vollem Nachdruck hat er die Richtigkeit der von Lobeck seiner Zeit aufgestellten Behauptung betont, dass die Kabiren in Hellas niemals recht heimisch geworden sind: „wo sie verehrt werden, da erkennt man deutlich ihre Verknüpfung mit einem älteren lokalen Kult, so ist in Lemnos der Anschluss an Hephästos klar", für Theben hat Kern den an Dionysos an der Hand der im Kabirion gefundenen Vasenbilder **) erläutert, und mit Befolgung derselben Methode lassen sich nun vielleicht auch für die samothrakischen Kabiren einige sichere Resultate finden.

Zunächst wissen wir, dass es eine Mehrzahl von Göttern war, die in Samothrake verehrt wurde, denn die Gottheiten werden immer im Plural angerufen. Kabiren werden sie von der überwiegenden Menge der litterarischen Zeugen genannt, Die monumentalen Quellen stimmen damit nicht überein. So viel ich sehe, lässt sich kein einziges Denkmal nachweisen, auf dem sich dieser Name für die samothrakischen Götter gebraucht fände. Gewöhnlich heissen die Götter hier Θεοὶ μεγάλοι, Θεοὶ δυνατοί oder Θεοὶ ἰσχυρ[ρ]οί. Θεοὶ μεγάλοι wird wohl der officielle Kultnamen gewesen sein, denn unter diesem figurieren die Götter in den Weihinschriften vom Rundbau der Arsinoe und dem Thorbau des Ptolemaios [39]). Das zu wissen ist für uns von besonderem Interesse, weil wir nun leicht einsehen, woher

*) Vgl. Philostrat. vit. Apoll. VI 11, 13.
**) Vgl. auch Winnefeld Athen. Mittlg. XIII 1888 S. 412.

das Schwanken der antiken Ueberlieferung in der Benennung der samothrakischen Götter stammt. Die alten Schriftsteller strebten nach einer specielleren Bezeichnung der Götter und suchten daher dieselben mit wesensverwandten Gottheiten aus den ihnen geläufigeren Götterkreisen zu identificieren. Der Wahrheit am nächsten kamen nun wohl die, welche die Hauptgöttin des samothrakischen Göttervereins — denn auch hier steht eine Göttin an der Spitze — mit der „Μήτηρ θεῶν", der grossen Göttin oder Rhea zu identificieren suchten *), denn eine der Rhea oder Kybele verwandte und im Aeusseren wenigstens ganz gleich gebildete Göttin erscheint in den Zeiten der höchsten Blüte des samothrakischen Kultes als Münzbild auf den samothrakischen Silber- und Kupfermünzen **). In dieser Gottheit haben wir also sicherlich die Hauptgöttin des samothrakischen Mysterienkultes zu erblicken***), und aus diesem Sachverhalt wird nun auch weiterhin verständlich, wie es gekommen ist, dass die samothrakischen Genossen dieser Göttin so oft mit Kureten, Korybanten oder Daktylen, dem Gefolge der Kybele in ihrem asiatisch-kretischen Kultus, verglichen und verwechselt worden sind. Alle darauf hinaus laufenden Angaben der Alten sind natürlich nur Hypothesen. Die Kabiren von Samothrake waren chthonische Gottheiten wie die böotischen Kabiren. Wie diese an den einheimischen, älteren Dionysosdienst, so haben die samothrakischen an den älteren Rhea- oder Kybeledienst angeknüpft, haben diesen aus der herrschenden Stellung herausgedrängt und sich selbst an seinen Platz gesetzt, bei welchem Vorgang ihre Hauptgottheit Wesen und Gestalt der Kybele annahm. Nicht also Hermes ist es, an den die Kabiren in Samothrake anknüpfen, wie das unter Anderen auch O. Kern a. a. O. behauptet; dieser Gott erscheint nur als ein ausser-

*) Vgl. Lobeck S. 1223 ff.

**) Vgl. Head Coins of the Ancients t. 41, 4. Brit. Mus. Coin Catal. Thrace S. 215.

***) Vgl. auch Conze Archäolog. Untersuch. auf Sam. I S. 21, Archäol. Ztg. 1880 S. 1 ff. und Puchstein Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1889 S. 330 f., wo es sich allerdings zunächst nur um die pergamenischen Kabiren handelt.

halb des eigentlichen Göttervereins stehender und nur mittelbar an den Mysterien beteiligter. Das beweist Her. II 51 τοῦ δὲ Ἑρμέω τὰ ἀγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα ποιεῦντες οὐκ ἀπὸ Αἰγυπτίων μεμαθήκασι ἀλλ' ἀπὸ Πελασγῶν ...... ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήϊκες ἐπιτελέουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ὠνὴρ οἶδε, τὸ λέγω. Hier wird doch Hermes ganz deutlich von den Kabiren geschieden. Ebenso wird ganz ausdrücklich diese Sonderstellung des Hermes neben dem eigentlichen Götterverein im Scholion zu Apoll. Rhod. I 917 betont: καί τὰ ὀνόματα αὐτῶν (der Kabiren) δ' τὸν ἀριθμὸν Ἀξίερος, Ἀξιοκέρσα Ἀξιόκερσος. Ἀξίερος μὲν οὖν ἐστιν ἡ Δημήτηρ, Ἀξιοκέρσα δὲ ἡ Περσεφόνη Ἀξιόκερσος δὲ ὁ Ἅιδης. ὁ δὲ προστιθέμενος τέταρτος Κάσμιλος ὁ Ἑρμῆς ἐστιν, ὡς ἱστορεῖ Διονυσόδωρος (das erstere nach Mnaseas v. Patara) und schliesslich nicht minder deutlich in der Inschrift bei Conze, Reisen auf den Inseln des thrak. Meeres t. XV No. 9, die folgendermassen beginnt: „Θεοὶ μεγάλοι Θεοὶ δυνατοί ἰσχυρροὶ καὶ Κασμεῖλε ἄναξ.“ Es erscheint mir als das Glaubhafteste, dass dieser Gott nur infolge seiner Eigenschaft als Begleiter der grossen Göttin (vgl. Conze A. Z. 1880 S. 1 ff.), als Kasmilos in den Götterverein Eingang gefunden hat. Wie viel Kabiren es gewesen sind, ist nicht ganz sicher festzustellen; auch ob die Namen, die Mnaseas nennt, die wirklichen sind, muss dahingestellt bleiben. Es hat den Anschein, als ob wir zwischen 3 oder 4 Gottheiten schwanken müssten.

Das ist es, was wir mit einiger Wahrscheinlichkeit über die samothrakischen Götter sagen können. Es liesse sich vielleicht noch mancher Wahres enthaltende Kern aus den Nachrichten der Alten und sonstigen Andeutungen herausschälen, so könnte man vielleicht dem phönikischen Ursprung der Kabiren noch weiter nachgehen. Doch eine speciellere Untersuchung würde uns zu weit von unserem Thema ablenken. Das Wesen der Kabiren glauben wir erfasst zu haben; es sind chthonische Gottheiten, die in einem gewissen Verwandtschaftsgrad zur Kybele standen. Das genügt für unseren Zweck; wenden wir uns jetzt unserer eigentlichen Aufgabe zu.

I. Periode.

Rein lokal betrachtet tritt Samothrake in den Kreis der grösseren Kultstätten erst sehr spät ein, das haben die Ausgrabungen erwiesen. Dieser Umstand darf uns aber nicht davon abhalten, auch die Zeiten, in denen der Mysterienkult sich in bescheideneren Grenzen abspielte, eingehend zu behandeln; denn nur so können wir der Entwicklung der Kultusstätte völlig gerecht werden. Einer solchen Behandlung stellen sich nun aber gerade bei Betrachtung der frühesten Periode der samothrakischen Kultstätte, die ihren unteren Abschluss durch den Neubau des „alten Tempels" findet, erhebliche Schwierigkeiten in den Weg. Denn einerseits wissen wir von den Kultushandlungen in dieser Zeit gar nichts; keine einzige Quelle, die hierüber etwas besagt, steht dieser Periode auch nur annähernd nahe, und die späteren Zeugnisse können wir so ohne weiteres nicht für die ältesten Zeiten verwerten, da der samothrakische Kult keineswegs zu allen Zeiten derselbe gewesen ist, vielmehr zu Veränderungen neigte und sich auch im Lauf der Entwicklung mehrere, anscheinend nicht unbedeutende hat gefallen lassen müssen. Andererseits sind aber auch die baulichen Reste aus dieser frühesten Periode nur ganz geringe und ergeben für unsere Aufgabe nur sehr wenig verwendbares Material. Wir werden uns daher bei der Schilderung dieser Frühzeit der Entwicklung kurz fassen können.

Die älteste Zeit, bis in welche wir den samothrakischen Kult an der Hand unserer Quellen zurückverfolgen können, ist das fünfte Jahrhundert oder frühestens das sechste. Daran ist aber nur die Beschaffenheit unserer Quellen schuld, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir es hier mit einem hochaltertümlichen Kultus zu thun haben. Seine uralte Be-

deutung verdankte derselbe zweifelsohne der eigentümlichen Lage und Gestalt der Insel, welche ihn beherbergte. Samothrake bildet den natürlichen Mittelpunkt des von Imbros und Lemnos im Süden, Thasos im Westen, Thrakien im Norden, der Chersones und der Troas im Osten begrenzten Meeres, das schon Strabo p. 28 als einen besonderen Teil des hellenischen Meeres, als das thrakische Meer bezeichnet. Die Meeresströmung, die durch den Hellespont aus dem Pontus und der Propontis herkommt und die dem Verkehr zwischen diesen Gegenden und dem eigentlichen Hellas die Wege vorzeichnet, geht südlich an Imbros und Lemnos vorüber, lässt also diesen Meeresteil unberührt. Infolge dessen bildete das thrakische Meer in den frühesten Zeiten wenigstens eine Welt für sich, und auch Imbros und Lemnos haben — in einer Zeit vermutlich, als der Seeverkehr zwischen den östlichen und westlichen Ländern noch nicht so entwickelt war wie späterhin — ganz zu der Interessensphäre dieser Welt gehört, das beweist die Lage der ältesten Städte auf diesen Inseln, Heraklea auf Lemnos, Imbros auf Imbros, die sich an der Nordküste derselben befinden, also in einer Zeit gegründet sind, in der hier im Norden die Hauptinteressen der beiden Inseln lagen. Inmitten dieses abgeschlossenen Meeresteils erhob sich der Inselberg Samothrake, die Warte des Poseidon (N 12), über 1500 m hoch direkt aus dem Meer aufsteigend, steil, unzugänglich infolge der Küstenbildung, besonders von den südlichen Inseln wegen der Meeresströmungen schwer erreichbar und doch gerade diesen nächst gelegenen Punkten seine imponierende Seite zukehrend. Dabei war die Insel wenig bewohnt, nur im Norden und Westen einen auch nicht eben grossen Raum für menschlische Ansiedlung darbietend: wir verstehen es, dass schon früh an dieses eigentümliche Eiland die Sage anknüpfte (vgl. Diodor V 47 ff.) und dass vor allem ein so geheimnisvoller Kult wie die Kabirenmysterien hier eine Stätte finden konnte *). Der Kult wird sich unter diesen Verhältnissen wohl

*) In dem vorstehenden schliesse ich mich besonders an Conze Reisen S. 45 ff. an.

niemals auf die bescheidenen Grenzen der Insel selbst beschränkt haben, sondern von Anfang an werden die so um Samothrake im Kreis herum gruppierten Inseln und Länder an demselben beteiligt gewesen sein; darauf lässt auch schon der Umstand schliessen, dass wir auf all diesen benachbarten Inseln und Ländern schon in sehr frühen Zeiten dem samothrakischen verwandte Kulte ansässig finden, und die Mysterien von Samothrake werden daher eine mehr als lokale Bedeutung auch schon in der allerfrühesten Periode ihres Bestehens besessen haben. Von etwaigen baulichen Anlagen aus diesen Zeiten wissen wir natürlich nichts, es werden wohl auch keine vorhanden gewesen sein. Höhlenkult und Altardienst unter freiem Himmel, wie er auch späterhin noch neben dem Tempeldienst in Samothrake üblich war, werden wohl den ganzen Inhalt des Kultes gebildet haben.

In historischen Zeiten tritt uns nun, wie gesagt, der Kultus zuerst im fünften Jahrhundert entgegen. Von litterarischen Zeugen kommen hier vor allem Herodot (II 51) und Aristophanes (Frieden vs. 277) in Betracht. Über die Kultushandlungen lernen wir aus beiden, wie gesagt, nichts Erhebliches, aber wir können ihnen die für uns immerhin interessante Thatsache entnehmen, dass der Kultus in diesen Zeiten nicht mehr auf den oben bezeichneten Bezirk beschränkt war, sondern auch ausserhalb jenes Kreises, besonders in Athen Anhänger, wenn auch nicht in allzuerheblicher Anzahl, besessen haben muss. In diesen Zeiten bestand nun, wie die Ausgrabungen ergeben haben, die Kultusstätte nur in dem kleinen alten Tempel (in seiner ursprünglichen Gestalt), also in einer Anlage von äusserst bescheidenen Verhältnissen. Die heiligste Stätte in diesem Tempel war die alte Opfergrube *) und an ihr spielten sich zweifelsohne die wichtigsten Kultushandlungen in dieser Zeit ab. Dass diese wesentlich verschieden gewesen von den in anderen chthonischen Kulten gebräuchlichen Riten, ist schwerlich anzunehmen. Doch könnten wir ja hierüber nur Vermutungen äussern, und solche unterbleiben besser [40]). Eins

*) A in Archäol. Untersuchungen II T. 2.

aber können wir mit Bestimmtheit behaupten: von Kultushandlungen im Sinne der eleusinischen Mysterien kann unter diesen Verhältnissen nicht gesprochen werden; dazu hätte es ganz anderer baulicher Anlagen bedurft. Wenn späterhin die samothrakischen Mysterien öfters mit den eleusinischen zusammen genannt werden und zwar so, dass eine gleiche oder wenigstens verwandte Art des Ritus anzunehmen ist, so muss entweder eine nicht genaue Berichterstattung von Seiten der alten Schriftsteller angenommen werden — doch dagegen spricht die Beschaffenheit der Zeugen — oder es müssen mit dem samothrakischen Kultus Veränderungen im Laufe der Zeit vorgegangen sein, wie wir schon oben andeuteten; und dies wird sich als das Wahrscheinlichste auch bei näherer Betrachtung herausstellen. Es könnte ja nun sein, dass die Kultushandlungen in dieser ersten Periode auf jene Opferhandlungen an der Opfergrube im Tempel beschränkt waren, aber vielleicht lassen sich aus einer näheren Betrachtung der äusseren Verhältnisse dieser Tempelanlage noch einige andere nicht uninteressante Züge gewinnen, die uns mit einer zweiten Seite des Kultus vertraut machen können. Der Tempel der grossen Götter lag nicht innerhalb der Stadtmauern, wie z. B. das eleusinische Heiligtum, sondern ähnlich wie das Kabirion bei Theben abseits von den menschlichen Wohnstätten inmitten einer „wilden Berggegend“, deren grossartige Natur uns besonders die schöne photographische Aufnahme Untersuchungen I T. 3 veranschaulichen kann. Die überragenden Höhen des nahen Gebirges mussten der heiligen Stätte einen eigentümlich wilden Charakter verleihen, und wenn wir nun im Zusammenhang hiermit an die Beziehungen denken, welche wie oben angedeutet, zwischen dem samothrakischen Kabirenkult und dem Kult der grossen Göttin bestanden, so werden wir einsehen, dass die Mysterien, die hier gefeiert wurden, eher eine Verwandtschaft mit den orgiastischen Kulten der Kybele und ihrer Umgebung aufweisen mussten als mit den von dem verfeinerten Geschmack attischer Kultur eingegebenen und geleiteten eleusinischen Mysterien. Einen Beweis dafür, dass dem in der That in späterer Zeit so war, können wir aus einer

Stelle aus Statius Achilleis II 157 (vgl. Lobeck Aglaophamus S. 219) entnehmen, in der wir lesen:

„Tunc thyrsos pariterque levant pariterque reponunt
„Multiplicantque gradum, modo quo Curetes in actu
„quoque pii Samothraces eunt."

Also in späterer Zeit bestand eine der Kultushandlungen in einem Tanz der Mysten, der mit den orgiastischen Tänzen der Kureten einige Verwandtschaft hatte. Dass diese Kultushandlung nun auch in der Periode, die wir augenblicklich behandeln, vorhanden war, dafür haben wir einen Anhalt in einer Stelle bei Diodor V 49, 1. Hier ist die Rede von der Hochzeit des Kadmos und der Harmonia, die die Sage auch nach Samothrake verlegte, und unter den Geschenken, welche die Götter zu dieser herbeibringen, heisst es nun: „Ἠλέκτραν δὲ (δωρήσασθαι) τὰ τῆς μεγάλης καλουμένης μητρὸς τῶν θεῶν ἱερὰ μετὰ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ τῶν ὀργιαζόντων. Die wohl verhältnismässig junge Sage kannte also diese Kultushandlung als eine der ältesten in Samothrake, und eine wünschenswerte Ergänzung erhält nun diese Sagenversion in dem archaistischen Fries vom Neubau des alten Tempels, auf dem uns ein Reigen von Mädchen vorgeführt wird, die zum Klang eines Tympanon, das eine Genossin regt, im feierlichen Tanzschritt einherschreiten *). „Die Formen sind die als heilig überlieferten altertümlichen des hieratischen Stils, entsprechend den im samothrakischen Kult, wie Diodor (V 47) berichtet, absichtlich festgehaltenen alten Sprachformen. Mit der grössten Übereinstimmung folgen sich die Gestalten, eine der anderen, sich bei den Händen fassend, auf die Fussspitzen gehoben, den rechten Fuss vorgesetzt; die eine vorwärts, die andere rückwärts blickend, so dass immer zwei sich ansehen, bewegen sie sich im Relief von Rechts nach Links **). So bildet dieser Fries mit seinen altertümelnden Formen, dessen Entstehung der Mitte des vierten Jahrhunderts zuzuweisen ist, einen schönen Beleg für die Diodorstelle und ein treffendes

*) Vgl. Untersuchungen II T. 9.

**) Vgl. Conze a. a. O. S. 62 f.

Parallelstück zu den Versen des Statius. Denn wie oft treten uns auf griechischen Reliefs und Vasenbildern diese Reigen von thyrsosschwingenden Männern vereint mit Frauen, die nach dem Klang des Tympanon sich im Tanze bewegen, entgegen, und es ist besonders hervorzuheben, wie gerade die Ebenmässigkeit und steife Ruhe der Bewegungen in den Worten des späten Dichters und in der Darstellung auf dem Fries in gleicher Weise betont wird. Es darf daher nicht bezweifelt werden, dass diese aus asiatischen Kultbräuchen entlehnten Tänze der Mysten beiderlei Geschlechts einen wichtigen Bestandteil des Kultus schon in dieser frühesten Periode ausmachten. Die grosse Festfeier der samothrakischen Gottheiten, die allem Anschein nach im Sommer stattfand und deren Begehung wir selbstverständlich auch für die älteren Zeiten als sicher annehmen müssen, setzte sich also, soviel wir erkennen können, aus den zwei geschilderten Kultushandlungen zusammen. Hiermit gewinnen wir nun für unsere Aufgabe eine Thatsache von nicht unwesentlicher Bedeutung, denn wir erkennen jetzt, dass bei der Anlage des samothrakischen Mysterienheiligtums zwei Gesichtspunkte vor allem massgebend gewesen sein müssen. Einmal jener chthonische Charakter der Mysteriengottheiten. Dieser wirkte bestimmend auf die Lage des Heiligtums insofern ein, als dadurch die Anlage im Thalgrund, nicht auf der Bergeshöhe, wo sonst die Kybele und ihr verwandte Gottheiten ihren Sitz haben, bedingt wurde, und vor allem wurde dieser für die innere Ausgestaltung des Heiligtums massgebend. Das andere nicht weniger einflussreiche Element bildete die orgiastische Natur, die vereint mit dem mystischen Grundzug des ganzen Kultus die Anlage des Heiligtums fern von der Stadt zur Folge hatte und der vor allem das Aufsuchen des nahen Gebirges zuzuschreiben ist, dessen beherrschender Eindruck sich bei der Kleinheit der baulichen Anlagen besonders geltend machen musste [41]).

II. Periode.

Die eben behandelte Periode der samothrakischen Kultusstätte fand ihren Abschluss durch den „für Samothrake zweifelsohne einmal Epoche machenden" Umbau des alten Tempels, dessen Ansetzung um die Mitte des vierten Jahrhunderts nach Benndorfs Ausführungen (Untersuchungen II S. 101) nicht mehr angezweifelt werden kann. Nicht nur die stilistischen Eigenheiten des architektonischen Details sprechen nämlich hierfür, sondern auch die äusseren Verhältnisse Samothrakes sowohl als auch überhaupt der Mysterienkulte legen diese Datierung des Umbaus nahe. Wenn nämlich nicht alles täuscht, haben wir im Verlauf des vierten Jahrhunderts in Griechenland eine allgemeine Bewegung auf dem Gebiet des Mysterienwesens, besonders einen Aufschwung in der Pflege der Kabirenmysterien zu verzeichnen. Eine wichtige litterarische Nachricht, die hierfür einen Anhalt abgeben kann, besitzen wir in dem Bericht des Pausanias über die Thätigkeit des Lykomiden Methapus; die von Welcker*), Sauppe**) und Toepffer***) mit Recht unserer Periode zugewiesen ist. Neuerdings ist freilich gegen diese Ansetzung wieder Einspruch erhoben worden. O. Kern im angeführten Aufsatz glaubt nämlich auf die Ansicht Prellers zurückkommen zu müssen, der in diesem Reformator der Mysterienkulte eher einen Zeitgenossen des Onomakritos und seiner Orphischen Freunde als einen Mann des vierten Jahrhunderts erblicken wollte; aber gegen so frühe Ansetzung hat Sauppe mit Recht schon den Stil des Epigramms, das bei Pausanias erhalten ist, geltend gemacht †), und die Zeitverhältnisse stimmen auch nicht. Wenn Methapos ein Zeitgenosse des Onomakritos gewesen wäre, dann hätte er ja seine reformatorische Thätigkeit in Messenien ge-

*) Griech. Götterl. II S. 556 ff.

**) Sauppe Mysterieninschr. v. And. S. 221 ff.

***) Att. Genealog. S. 218.

†) Vgl. auch Preger Inscr. Graec. metr. zu No. 155.

rade zur Zeit der grössten Machtentfaltung Spartas kurz nach der glücklichen Beendigung des Krieges mit Argos ausüben müssen. Dass aber unter diesen Umständen Sparta seine Zustimmung dazu gegeben hätte, in dem jederzeit zum Aufstand bereiten Messenien den alten Mysterienkult, noch dazu unter Leitung der alten einheimischen Priestergeschlechter wieder aufleben zu lassen, ist besonders bei der ausdrücklichen Angabe Herodots (II 17) über das ablehnende Verhalten der dorischen Staaten gegen den alten Demeterkult, ganz undenkbar. Vortrefflich aber passt ein Reformator der Mysterienkulte in diese Periode, in der durch die ganze Zeitströmung schon eine Neubelebung der Mysterien angeregt werden musste. Durch die Aufklärung, welche seit dem Auftreten der Sophisten und Philosophen Platz gegriffen hatte, war der alte naive Götterglauben, der noch im Zeitalter des Perikles in vollster Macht dagestanden hatte, stark erschüttert worden. Der wahrhaft fromme Sinn, soweit er noch vorhanden war, konnte an den gewöhnlichen Religionsformen keine Befriedigung mehr finden, konnte nicht mehr mit der alten Unbefangenheit sich den Mythen hingeben, die in den Schulen der Sophisten zerpflückt und zersetzt, auf der Bühne von der Tragödie seit Euripides ihres göttlichen Gewandes entkleidet und mit den Künsten der Dialektik in den Staub gezogen und von der Komödie — besonders der mittleren, man denke nur an Antiphanes — parodiert und entstellt wurden. Er flüchtete daher ganz natürlicher Weise zu den Kulten, an die die Hand des Spötters und des Kritikers zu tasten nicht wagen durfte, zu den Mysterien, die doch auch immer noch etwas mehr zu bieten schienen als die sonstigen Götterkulte und in denen, wenn auch in stark veränderter Form sich vor allem auch solche Ideen vertreten fanden, denen infolge der philosophisch-sophistischen Bestrebungen die Gedanken des griechischen Volkes in diesen Zeiten mit Vorliebe sich zuzuwenden begannen. Diese Entwicklung, die besonders im folgenden Jahrhundert, in der Zeit des Hellenismus, sich verfolgen lässt, hat sicher schon im vierten Jahrhundert ihren Anfang genommen und einen Rückschlag derselben haben wir nun in dieser allgemeinen Bewegung auf

dem Gebiet der Mysterienkulte zu erblicken, von der die Reformen des Methapos ohne Frage nur eine einzelne Erscheinung darstellen. Nach Pausanias IV 1 reformierte also dieser „τελετῆς καὶ ὀργίων παντοίων συνθέτης“ in Theben den Kult der Kabiren und in Andania den der Demeter, der Kora und des Hermes, und es ist nun wohl kein Zufall, dass wir um dieselbe Zeit, in der wir diese Reformen ansetzen müssen — etwa in der Mitte des vierten Jahrhunderts oder wenig später — einen Umbau des alten Kabirenheiligtums bei Theben zu verzeichnen haben; es scheint mir wenigstens viel angemessener, denselben mit diesen Veränderungen im Kultus in Verbindung zu bringen, als mit einer doch immer nur hypothetisch bleibenden und ausserdem gegen das ausdrückliche Zeugnis des Pausanias verstossenden Zerstörung des alten Tempels, in der Dörpfeld (Athen. Mittlg. XIII S. 87 ff.) den Grund für den Neubau des Heiligtums erblicken will. Andania dürfen wir nach den trefflichen Ausführungen Toepffers a. a. O. als Stätte des Kabirenkults nicht mehr betrachten; der ganze bei Pausanias IV 24, 6 mit ziemlicher Breite geschilderte Vorgang bei der Restitution des alten Geheimkultes zur Zeit des Epaminondas kann uns aber von einer anderen Seite zeigen, auf welche Weise in dieser Periode für die Ausbreitung des Mysteriendienstes Sorge getragen wurde. Als drittes Glied in die Reihe der in diesen Zeiten plötzlich aufblühenden Mysterienheiligtümer tritt nun auch Samothrake ein. Wir werden nun nicht mehr einen blossen Zufall darin sehen, dass sich jetzt die Nachrichten über den Kult und seine heilige Stätte in rascher Weise vermehren, dass wir in diesen Zeiten zuerst von Einweihungen bedeutender Männer und Fürsten hören (z. B. Lysander, Antalkidas), vor allem aber werden wir, nachdem wir von dem Neubau des Kabirion in Theben jetzt sichere Kunde empfangen haben, auch in dem Umbau des alten Tempels von Samothrake eine für die Entwicklung des Kultus hochbedeutsame Erscheinung erblicken. Allerdings möchte ich nicht O. Kern zustimmen, der in dem angeführten Aufsatz die Ansicht ausgesprochen hat, dass die samothrakischen Mysterien sich in dieser Zeit unter dem

Einfluss der thebanischen Weihen entwickelt hätten. Ihre allgemeine Geltung tritt freilich erst mit dem vierten Jahrhundert hervor, aber ebenso ist es auch zweifelsohne mit der allgemeinen Bedeutung der thebanischen Mysterien. Das älteste Kabirenheiligtum bei Theben ist, wie Dörpfeld a. a. O. S. 89 selbst zugiebt, sehr problematischer Natur, und nur die Lage der runden Bruchsteinmauer im Inneren des späteren Tempels bestimmt ihn dazu, diese geringfügigen Mauerspuren als die Reste eines älteren griechischen Tempelbaus anzusprechen [42]). Die sonstigen Funde aber, besonders die Vasen, an denen Kern den Einfluss der orphischen Theogonie nachgewiesen hat, sind, wie Winnefeld a. a. O. S. 424 ausdrücklich hervorhebt, durchgehends nicht älter als das vierte Jahrhundert, und wenn wir hinzunehmen, was wir über die Zeit des Methapus gesagt haben und dagegen die im ersten Abschnitt gezeichneten Verhältnisse der samothrakischen Kultusstätte in Betracht ziehen, so können wir höchstens zugeben, dass eine zeitweilige Gleichartigkeit der Entwicklung beider Kultstätten vorhanden gewesen ist, keinesfalls aber werden wir einen Gedanken an ein höheres Alter des thebanischen Kultes und an einen Einfluss desselben auf den samothrakischen Kult aufkommen lassen; viel eher könnte das Umgekehrte der Fall sein. Um nun die Gleichartigkeit der Entwicklung und die Verwandtschaft in verschiedenen Grundanschauungen, so besonders in dem Verhältnis der Kabiren zu der Schöpfung des Menschengeschlechts und dem ersten Menschenpaar (vgl. O. Kern a. a. O.) zu erklären, müssen wir einerseits auf den sicher vorhandenen ursprünglichen Zusammenhang der in beiden Kulten verehrten Götter verweisen, andererseits hat aber schon Kern selbst den Weg angewiesen, auf dem wir Aufschluss über diese Beziehungen erhalten können. Athen hat hier die Brücke gebildet. Sein Einfluss auf den thebanischen Kult ist durch Methapus verbürgt, denn dieser war ein Athener und zwar ein Lykomide. Die Einführung der Orphischen Lehre in den Kult von Theben, die Kern ohne Grund mit Methapos in das sechste Jahrhundert verweisen will, ist eben eine Folge dieses athenischen Einflusses, denn Attika ist die Heimat der Orphischen Lehren,

wie das Wilamowitz (vgl. auch O. Kern a. O.) überzeugend dargethan hat. Dass auch Samothrake Orphischen Einflüssen unterstanden habe, wird nirgendwo ausdrücklich gesagt; aber durch das Vorhandensein derselben religiösen Vorstellungen wie im thebanischen Kult wird dies wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht, und einen weiteren Anhalt dafür können wir vielleicht darin erblicken, dass in einer — allerdings verhältnismässig jungen — Sagenform, welche uns bei Diodor IV 43, 1 (vgl. IV 48, 6 V 47, 1 und in den orphischen Argonautica vs. 466 ff.) begegnet, Orpheus allein von den Argonauten als eingeweiht in den samothrakischen Geheimkult erscheint [43]). Dass attische Einflüsse beim Umbau des alten Tempels in Samothrake massgebend gewesen, hat nun Benndorf (Untersuchg. II S. 101) schon betont und diese Behauptung auch durch seine Ausführungen a. O. sehr glaubwürdig gemacht. Dass diese sich blos auf politischem Gebiet — Samothrake war auch schon in den Zeiten des delischen Bundes mit Athen verbunden — geäussert hätten, werden wir nach dem Vorstehenden schwerlich annehmen können; wir müssen es vielmehr als sehr wahrscheinlich bezeichnen, dass sich die attischen Einflüsse auch in Angelegenheiten des Kultus geäussert haben, und dann aller Wahrscheinlichkeit nach durch Vermittelung der Orphischen Sekte. Natürlich nimmt Kern auch hier das sechste Jahrhundert als die Periode an, welche diese Einflüsse gezeitigt hätte, jedoch muss dies auch hier als unbeweisbar dahingestellt bleiben. Sollten jedoch wirklich schon ältere Beziehungen zwischen den zwei Kabiren-Kultstätten und Athen bestanden haben, so dürfen wir jedenfalls annehmen, dass im vierten Jahrhundert eine Erneuerung derselben stattgehabt habe.

Wir würden nun aber irre gehen, wenn wir uns den Einfluss dieser Vorgänge auf die Entwicklung der Kultusstätte als sehr tiefgreifend vorstellen würden. Dieselben haben wohl bei dem Umbau des samothrakischen Heiligtums mitgesprochen, aber allein haben sie diesen nicht ins Werk gesetzt. Es lagen für eine Neugestaltung der Anlage auch nicht minder wichtige Gründe anderer Natur vor; vor allem waren es An-

forderungen der Kunst, denen genügt werden musste. So lange sich die Anhänger des samothrakischen Kultus noch ausschliesslich in den nordgriechischen Staaten fanden, hatte man sich wohl mit dem alten unscheinbaren Tuffsteinbau begnügen können. Die einfachen Formen der auf jede erheblichere Bethätigung des Kunstsinnes verzichtenden Anlage hatten vollkommen den bescheidenen Anforderungen genügt, die man in diesen halbgriechischen Ländern an Werke der Kunst zu stellen gewohnt war. Als nun aber der Kultus sich ausdehnte und besonders auch im eigentlichen Hellas festen Fuss zu fassen begann, als ferner auch in den nordgriechischen Ländern der veredelnde Geist der griechischen Kunst seine Wirkung auszuüben anfing, da musste sich bald die Unzulänglichkeit des bisherigen Baues herausstellen, nicht nur infolge der gänzlich ungenügenden räumlichen Verhältnisse, sondern vor allem wegen des Mangels an alle dem, womit griechischer Kunstsinn besonders in der vorgeschrittenen Zeit des vierten Jahrhunderts die Heiligtümer der Götter zu umgeben gewohnt war. Es war daher gleichsam Vorbedingung für die Einführung des samothrakischen Kultes in die Reihe der echt hellenischen Gottesdienste, dass diesen Ansprüchen, wenn auch in noch so bescheidener Form, genügt wurde. Der alte Tempel wurde daher bei der Neueinrichtung der Kultusstätte fast um die Grösse seiner ehemaligen Ausdehnung verlängert und dieser erweiterte Bau nun aus dem kostbareren Material Marmor, wahrscheinlich aus Thasos, aufgeführt. Der Aufbau war im Gegensatz zu dem alten dorischen Tempel im ionischen Stil gehalten, und nach jeder Hinsicht interessant war nun der künstlerische Schmuck, den derselbe in seinem Äussern erhielt. Über dem dorischen Architrav, der nach einer nicht selten befolgten Regel auch bei dem ionischen Bau beibehalten wurde, zog sich jener merkwürdige archaistische Fries hin, dessen wir schon oben Erwähnung gethan haben. Er ist, wie dort schon hervorgehoben, gleichsam die bildliche Parallele zu den angeführten Versen des Statius und bringt uns also eine der wichtigsten Kultushandlungen des samothrakischen Gottesdienstes vor Augen. Mit vollem Recht hat daher Conze ihn

als ein Werk des hieratischen Stils bezeichnet (vgl. Untersuchungen II S. 24), und der Einspruch, den Hauser (Neue attische Reliefs S. 175) dagegen erhoben hat, scheint mir nicht gerechtfertigt zu sein. Er sieht in unserem Fries ein vortreffliches Beispiel des tektonischen Stils, der rein ornamentalen Verwendung der menschlichen Gestalt, aber es ist doch geradezu unmöglich, bei einem Gebäude im Fries die strengste Beobachtung der Gesetze des tektonischen Stils vorauszusetzen, bei dem sich im Rankenwerk der Sima so ausgeprägt malerische Motive verwertet finden, wie das hier der Fall ist*). (Man vergleiche dagegen nur das strenge Ornament über dem sicher im tektonischen Stil gehaltenen Terracottafries Campana opere T. 1, vgl. Brunn Tekton. Stil I S. 310.) Auffallend ist in der That, auch abgesehen von der Zusammenstellung mit dem archaistischen Fries, diese Gestaltung des Rankenwerks. An gleichzeitigen Monumenten werden wir uns vergeblich nach ähnlichen Bildungen umsehen; die apulischen Vasen des malerischen Stils bieten ähnliche Motive. Von Werken der Skulptur ist aber, soviel ich sehe, das Säulenkapitell von den kleinen Propylaeen in Eleusis das erste, an dem uns diese Verbindung von Akanthosranken und Weinrankmotiven begegnet. Für das vierte Jahrhundert und auch für noch spätere Zeiten steht das samothrakische Rankenornament als ein Unicum da. Besser im Einklang mit der altertümelnden Strenge des Frieses stehen dagegen wieder die schönen Stirnziegel, die uns an die besten Werke des fünften Jahrhunderts gemahnen, und die „von allem Pathos noch entfernten“ Löwenköpfe, die uns allein auch die Gewissheit geben, dass wir mit unserem Bau in die angegebenen Zeiten des vierten Jahrhunderts zurückgehen dürfen. Von dem Schmuck des Innern wissen wir wenig, doch scheint er nicht unerheblich gewesen zu sein, wenigstens wenn in der That die beiden allerdings recht rohen Kassetten-Reliefs**) einen Teil der Innendekoration ausmachten; eine Hauptzierde des Tempels bildete aber, wenn die Vermutung Benndorfs das Richtige trifft, die Statuengruppe der Mysterien-

*) Vgl. die Abbildung in Untersuchungen II T. 10.

**) Untersuchungen I T. 51.

götter, die nach Plinius 36, 25 Skopas für Samothrake geschaffen hatte und für die wir in der That keinen anderen Aufstellungsort als unseren Tempel namhaft machen können.

Sonstige Bauten hat diese Periode der samothrakischen Kultusstätte nicht zu verzeichnen. Das Heiligtum hatte durch den Umbau des alten Tempels allerdings ein bedeutend stattlicheres Aussehen erhalten als in der früheren Zeit, somit bedeutete derselbe für die Kultusstätte einen entschiedenen Fortschritt; aber mit den Anlagen verwandter Natur in Griechenland konnte sich deshalb Samothrake doch noch lange nicht messen. So entbehrte der Tempel auch in seiner neuen Gestalt noch einer Säulenhalle, dieses doch sonst so selbstverständlichen Schmuckes griechischer Tempelanlagen. Doch lag vielleicht die Schuld hieran weniger in den äusseren Verhältnissen des Kultus und der Insel als vielmehr in Bedingungen des Kultus selbst. Wie wir Dank Benndorfs scharfsinniger Kombination jetzt wissen, haben ja die Wände dieses Tempelhauses — auch schon im vierten Jahrhundert — dazu gedient, die Urkunden aufzunehmen, durch welche die an den Mysterienfeiern mit Festgesandtschaften sich beteiligenden Staaten ausgezeichnet wurden; es ist leicht möglich, dass die Rücksicht auf diese Sitte von der Anlage einer Säulenhalle Abstand nehmen liess, vielleicht haben aber auch noch andere Erwägungen mitgesprochen, so etwa der Zwang des Raumes, der Tempel lag ja dicht über dem Abfall des Terrains. Doch ist zu bemerken, dass zu der Zeit als der Tempel umgebaut wurde, auch das eleusinische Telesterion noch der Säulenhalle entbehrte.

III. Periode.

Die Entwicklung des samothrakischen Kultes nahm nun gegen Ende des vierten Jahrhunderts einen beschleunigten Fortgang. Noch am Abschluss der eben betrachteten Periode war trotz der Vergrösserung des Tempels der Kultus schwerlich ein solcher geworden, dass er sich an Bedeutung mit den Eleusinien hätte messen können. Etwa 100 Jahre später ist

das bereits ganz anders, schon um 250 herum können die Mysterien von Samothrake ebenbürtig neben die von Eleusis treten, ja in gewissen Teilen der hellenischen Welt haben sie entschieden das Übergewicht über jene erlangt. Die Gründe für diese Erscheinung lagen vor allem in den grossen Verschiebungen und Umwälzungen, die sich in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in den politischen Verhältnissen Griechenlands vollzogen. Es ist die Zeit des Hellenismus, welche jetzt anhebt, die Zeit, in der griechische Wissenschaft, griechische Kunst und auch die griechischen Kulte hinausgetragen wurden bis in die fernsten Länder des Orients. Ein weites neues Gebiet wurde diesen letzteren besonders durch die Städtegründungen Alexanders und seiner Nachfolger erschlossen, denn überall wohin Griechen kamen, folgten ihnen ja auch ihre Götter nach, und wenn wir allein von 70 Städten hören, welche auf Alexander ihre Entstehung zurückführten, so können wir uns wohl denken, dass dessen Siegeszug eine gewaltige Bewegung in der Entwicklung der griechischen Kulte hervorgerufen haben muss. Dass der samothrakische Kult an dieser nun in ganz hervorragender Weise beteiligt war, ja dass ihm in weit höherem Masse als allen anderen griechischen Kulten die Früchte dieser Erweiterung der griechischen Welt in den Schooss fielen, das hatte er einigen ganz besonderen Momenten zu verdanken. Einmal brachte dies die Rolle mit sich, welche Makedonien und überhaupt den nordgriechischen Staaten in dieser ganzen Bewegung der hellenistischen Zeit zufiel. Diese alten Stammländer des samothrakischen Kultus (vgl. Conze Untersuchungen II S. 109) traten jetzt ganz entschieden in den Vordergrund der geschichtlichen Entwicklung, und sie waren es vor allem, welche die Führerrolle übernahmen in dem Eroberungszug gegen den Orient. Makedonier bildeten meistens den Kern des in den neuen Städten angesiedelten Griechentums und zwar oft in einem solchen Massstab, dass manche der neuen Städte einfach als Kolonien der Makedonier galten. Interessant ist es nun, dass als Kolonie der Makedonier auch Stratonikeia bezeichnet wird (vgl. Strabo p. 660), denn hier hat sich, wie Conze (Untersuchungen II S. 109) nach

Ross hervorgehoben hat, ein Gebäude befunden, das den Namen Σαμοθρᾴκιον führte, in dem also, wie mit Sicherheit angenommen werden kann, der Kult der samothrakischen Gottheiten gepflegt wurde. Es ist wohl die Vermutung gestattet, dass die Gründung dieses Gebäudes und die daraus ersichtliche eifrige Pflege des in Makedonien verbreiteten Kultes eben damit zusammenhing, dass Makedonier einen starken Bruchteil der Einwohnerschaft dieser Stadt ausmachten, und wir können aus diesem einen Beispiel wohl ersehen, in welchem Massstab eben das Vorwiegen des makedonischen Elements unter den griechischen Kolonisatoren des Ostens dem samothrakischen Kultus zu statten gekommen sein muss.

Dazu kam als zweites das lebhafte Interesse, welches die makedonischen und die neuen hellenistischen Könige für den samothrakischen Kultus an den Tag legten. Mit Recht spricht Conze von der „alten Tradition“ im makedonischen Königshaus, sich an den Weihen von Samothrake zu beteiligen. Wenn auch Philipp und Olympias die ersten sind, von denen wir die Einweihung bezeugt finden, so können wir doch als sicher annehmen, dass das Königshaus auch schon in frühern Zeiten an dem Kultus lebhaften Anteil genommen hat, der in dem von ihm beherrschten Volke so verbreitet war. Ja nach der Art der Notiz bei Plutarch, die uns jene Nachricht erhalten hat, können wir noch weiter gehen. Philipp und Olympias hatten sich ja in Samothrake bei der grossen Festfeier erst kennen gelernt, Olympias muss also noch als molossische Prinzessin die Weihen empfangen haben. Darauf gestützt können wir wohl vermuten, dass wir es hier mit einer Sitte zu thun haben, die das makedonische Königsgeschlecht mit anderen nordgriechischen Fürstenhäusern teilte, und diese Erkenntniss wird uns besonders deshalb wertvoll sein, weil sie geeignet ist, in die Vorgeschichte der Verbindung der hellenistischen Könige mit Samothrake einiges Licht zu bringen. Dass Alexander, der Sprössling jener auf Samothrake geschlossenen Ehe, gemäss den Überlieferungen seines Hauses sich ebenfalls an dem Mysteriendienst beteiligt hat, ist

eigentlich selbstverständlich. Es scheint aber bisher noch nicht beachtet worden zu sein, dass wir auch ein seiner Natur nach nicht uninteressantes Zeugnis über das Verhalten Alexanders zu den samothrakischen Göttern besitzen. Philostrat im Leben des Apollonios (II 43) lässt seinen Helden am Hyphasis auf die Altäre treffen, welche Alexander nach einer bekannten Tradition an der östlichen Grenze seines Siegeszugs errichtet haben sollte, und diese trugen die Aufschrift: Πατρὶ Ἄμμωνι καὶ Ἡρακλεῖ ἀδελφῷ καὶ Ἀθηνᾷ Προνοίᾳ καὶ Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Σαμοθρᾳξι Καβείροις καὶ Ἴνδῳ Ἡλίῳ καὶ Δελφῷ Ἀπόλλωνι. Also hier im fernsten Osten sollte Alexander seiner Verehrung für die samothrakischen Götter Ausdruck gegeben und ihnen einen Platz neben den von ihm am meisten verehrten Gottheiten eingeräumt haben. Wenn wir ja auch freilich auf das Zeugnis eines Philostratos nicht eben viel Gewicht legen werden, so scheint doch durch diese Nachricht verbürgt zu werden, dass nach der Anschauung des späteren Altertums die Stellung Alexanders zum samothrakischen Kult eine derartige Angabe nicht unglaublich erscheinen liess. Wir dürfen daher aus ihr wohl mit Recht auf eine rege Anteilnahme des Königs an dem Mysterienkult schliessen, und er wird daher wohl auch bei seinen vielen Städtegründungen die samothrakischen Götter reichlich bedacht haben. Nur ein Erbe, das ihnen von ihrem grossen Vorgänger überkommen war, erfüllten also die Diadochen, wenn sie sich wetteifernd bestrebten, in der Pflege der samothrakischen Kultusstätte es einander zuvorzuthun, mag man auch immerhin annehmen, dass sie, die ehemaligen makedonischen Edelleute, schon in ihren vorköniglichen Zeiten in näherer Verbindung mit dem Mysterienkult gestanden und auch hieraus Anlass genommen haben, Samothrake ihre fürstliche Gunst zuzuwenden. Für den Kult ist aber — auch abgesehen vorläufig von den direkten Stiftungen an der Kultusstätte — die Teilnahme der Diadochen von allergrösster Wichtigkeit geworden; denn ihrem Einfluss nicht zum mindesten hat er es zu verdanken gehabt, dass er so bald in dem Glauben der Völker Eingang fand, die doch bis dahin den griechischen Kulten in ihrer Gesamtheit und also auch

dem samothrakischen fremd gegenüber gestanden hatten. So vereinigten sich also in der glücklichsten Weise alle äusseren Verhältnisse, um dem samothrakischen Kultus eine herrschende Stellung unter den griechischen Kulten zu verschaffen und die unscheinbare Insel zu einem religiösen Mittelpunkt der neuen hellenischen Welt zu erheben.

Seiner Natur nach eignete sich nun aber zu einer solchen Stellung der samothrakische Kult ganz vortrefflich. Erstens war er ein Mysterienkult, und wir haben schon im vorigen Abschnitt darauf hingewiesen, welchen Aufschwung gerade die Pflege der Mysterien in den Zeiten des Hellenismus genommen hat. Der geheimnisvolle Charakter der in diesem Mysterienkult verehrten Gottheiten, die so viel verwandte Züge mit den orgiastischen Dämonen aus asiatischen Kulten aufzuweisen hatten, musste aber auch schon ohnehin das Interesse der Griechen in ganz besonderer Weise erregen, die ja gerade in dieser Spätzeit der Entwicklung eine so ausgeprägte Vorliebe für alles Fremdartige und Ungewohnte, besonders auch auf dem Gebiet des Kultus an den Tag gelegt haben. Ausserdem wird auch bei dem gesteigerten Weltverkehr die Stellung der samothrakischen Götter als Beschützer der Seefahrer und die Rolle, die die „ἱερὴ νῆσος“ (orph. hymn. 38) als Asyl gerade in den verworrenen Zeiten der Diadochenkämpfe gespielt hat, für die Entwicklung des Kultus in Frage gekommen sein. Für die der Kultusstätte ist in dieser Periode aber immer das Wichtigste die Teilnahme der Könige selbst am Kultus geblieben, „denn wenn sich schon Widmungen Privater hin und wieder bis zur Aufführung eigener Bauwerke steigern konnte, so hat die in dem Schmuck bedeutender Anlagen gipfelnde Munificenz wohlwollender Könige dem Kultusorte recht eigentlich jenen entscheidenden Charakter aufgeprägt, der uns in Verbindung mit den Reizen der Landschaft von den religiösen Lebensbedürfnissen und Idealen der hellenistischen Zeit ein so anziehendes stimmungsvolles Bild giebt.“ (Conze Unters. II S. 111.)

Wenn wir uns jetzt anschicken, die Neugestaltung der Kultusstätte, wie sie unter der Ägide der Diadochen sich vollzogen hat, einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, so gilt

es zunächst so genau wie möglich die Chronologie der verschiedenen Bauten festzustellen. Sichere Anhaltspunkte giebt es nur für zwei Gebände. Der „Rundbau" ist nach dem von Wilamowitz (Arch. Ztg. 1875 S. 174 vgl. Untersuch. II S. 111) zuerst richtig ergänzten und interpretierten Wortlaut der Weihinschrift:

βασ]ιλίσσα Ἀρ[σινόη βασιλέως Πτολεμ]αίου θυγα[τήρ
βασιλέω[ς Λυσιμάχου γυνὴ εὐχὴν θ]εοῖς μεγάλ[οις.

von Arsinoe, als sie noch Gattin des Lysimachos war, geweiht worden, also ungefähr zwischen den Jahren 300 und 281 v. Chr. Der über den Bach führende Thorbau ist zufolge der Inschrift: „βασιλεὺς] Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ Βερενίκης Σωτήρων θεοῖς μεγάλοις" eine Stiftung des Ptolemaios II (285—247) und vermutlich der letzte der an der Kultusstätte aufgeführten Bauten, wie wir es durchgehends finden, dass bei der Ausstattung eines grösseren Kultusortes die Erbauung eines prächtigen Propylon den Schlussstein in der ganzen Anlage bildet. So war es auf der Akropolis von Athen, so in Olympia, so auch in Epidauros, und es ist ja auch ein ganz natürlicher Vorgang, dass die Ausschmückung des Eingangs zur Kultusstätte immer ganz an das Ende einer Bauperiode hinangerückt wird. Eine im ganzen wohl zutreffende Datierung lässt sich vielleicht auch für den neuen Tempel ausfindig machen. Das gleiche Material wie das des Rundbaues, die gleiche flotte Technik im Rankenwerk der Sima, in den Löwenköpfen und den Stirnziegeln an beiden Gebäuden weisen deutlich auf den verwandten Ursprung hin, nur legen einzelne Details, wie z. B. die Formen des Untersuchungen I T. 45 abgebildeten (restaurierten) Akroterion wohl eine etwas spätere Zeit der Entstehung für den neuen Tempel nahe, der also dann mit dem Thorbau des Ptolemaios in nähere zeitliche Verbindung zu bringen, vielleicht sogar als eine Stiftung desselben Königs anzusprechen wäre, eine Vermutung, der schon des öfteren Ausdruck gegeben worden ist. Zu diesem Ansatz würde dann auch ganz gut die von Conze (Untersuchungen II S. 112) ausgesprochene Ansicht stimmen, „dass die durch empfangene und gespendete Wohlthaten mit Samothrake verbundene Arsinoe es war, die dem

Kultusorte die Gunst ihres neuen Gemahles zuführte", wir hätten also für den neuen Tempel ebenso wie für den Thorbau des Ptolemaios ungefähr die Jahre zwischen 276 und 247 als Ansatz festzuhalten und thun vielleicht gut, eben wegen der Verwandtschaft des neuen Tempels mit dem Rundbau innerhalb dieser Periode mit diesen Bauten nicht allzutief — also etwa in die 60er Jahre des Jahrhunderts — hinab zu gehen. Zu bestimmen bleibt jetzt noch die Entstehungszeit der Stoa und die Stiftung des Anathems der Nike. Dass die Stoa in dieselbe Bauperiode hineingehört, in der Rundbau, neuer Tempel und Thorbau entstanden sind, ist die übereinstimmende Ansicht der Ausgraber; die Frage ist nur, welche Stellung dem Hallenbau innerhalb dieser so begrenzten Zeit — also zwischen 300 und 250 — anzuweisen ist. Hauser (Untersuchungen II S. 50) stellt die Stoa eng zusammen mit dem neuen Tempel, weist sie also nach unserem Ansatz den späteren Zeiten innerhalb dieser Periode zu. Conze hat eine genauere Fixierung der Bauzeit für den Tempel und die Stoa abgelehnt, er betrachtet zwar ebenso wie Hauser die beiden Bauten als gleichzeitig, jedoch nicht, ohne für diese Gleichzeitigkeit „einen Spielraum von Jahrzehnten" als möglich zuzugeben (vgl. Untersuchungen II S. 112). Etwas anders stellt sich Benndorf zu der Datierungsfrage. Er hat*) mit allem Nachdruck hervorgehoben, dass die Erbauungszeit der Stoa im engsten Zusammenhang steht mit der Errichtung des Nikeanathems und zwar hat er mit Recht betont, dass die Stoa entweder vor der Aufstellung der Nike oder spätestens gleichzeitig mit derselben errichtet sein müsse, da die Orientierung des Monuments deutlich den Bezug zu dem Hallenbau zeige. Die Datierung der Stoa hängt also von der der Nike von Samothrake ab. In dieser sieht nun bekanntlich Benndorf ein Anathem des Demetrius, aus Anlass des Sieges bei Salamis im Jahre 306, gewidmet. Demetrius kann diese Stiftung nur vor 287, dem Jahr, in dem er Macht und Freiheit verlor, geweiht haben, folglich ist nach Benndorf die Stoa in die Jahre vor 287, also in die Frühzeit der hier betrachteten Periode zu

*) Untersuchungen II S. 68.

rücken, sie wäre also gleichzeitig mit oder noch vor dem Rundbau der Arsinoe entstanden. Darin würde ein Widerspruch gegen unsere Ansetzung des neuen Tempels (ungefähr 30 Jahre später) — mit dem doch Hauser und Conze die Stoa aufs engste verbinden — enthalten sein, und wir sind daher vor die Alternative gestellt, entweder die Stoa von der Verbindung mit dem neuen Tempel zu trennen, oder aber mit der Nike in eine später als die von Benndorf statuierte Zeit hinabzugehen, d. h. also den Zusammenhang derselben mit Demetrius zu verneinen. Ich war zuerst geneigt, mich für diese letztere Ansicht zu entscheiden. Auf der Rückseite des Halses der Figur ist nämlich an der rechten Seite ein Haaransatz stehen geblieben, der, wie schon von mehreren Seiten betont worden ist, den Gedanken nahe legen kann, dass der Kopf der Nike nicht nach rechts, sondern nach links gewendet gewesen wäre; dann hätte die Nike aber nicht in die Tuba stossen können, hätte also dieses entscheidende Motiv nicht mehr mit der Nike auf den Münzen des Demetrius gemein, und damit würde dann jeder Zusammenhalt mit Demetrios Poliorketes gelöst sein *). Aber nach einer genaueren Untersuchung am Gypsabguss bin ich doch von dieser Ansicht wieder zurückgekommen. Der Haaransatz rechts im Nacken ist allerdings vorhanden, aber wohl nur infolge davon, dass beim Bruch hier mehr vom Hals stehen geblieben ist als auf der linken Seite. Die Stellung der Halsgrube und vor allem ein durch dieselbe gelegter Halsdurchschnitt zeigt deutlich nach meiner Meinung, dass der Kopf in der That nach rechts gewendet war und also doch wohl in nähere Verbindung mit dem rechten Arm gesetzt zu denken ist. Damit ist aber Benndorfs Ergänzung wieder als die schönste und nächstliegende gegeben, die Verbindung des Anathems mit dem Münzbild auf den Münzen des Demetrius und also mit dem Seesieg bei Salamis wieder zugestanden. Wir sind dann also gezwungen, die Errichtung des Monuments vor dem Jahr 288, am wahrscheinlichsten zwischen den Jahren

*) Vgl. auch S. Reinachs Ausführungen in der Gazette des beaux-arts 1891 S. 84 ff.

297 und 288 anzusetzen, in denen Demetrius König von Makedonien war und als solcher den alten Traditionen der makedonischen Herrscher gemäss sich für verpflichtet halten musste — ebenso wie vor ihm Lysimachos (vgl. Benndorf Untersuchungen II S. 85) — den Weihen von Samothrake sein Interesse zuzuwenden*). Dann müssen wir also mit der Stoa auch über das Jahr 288 zurück und müssen sie deshalb, wenn wir an unserer Ansetzung des neuen Tempels festhalten wollen, von der zeitlichen Verbindung mit demselben lösen. Und das hat meiner Meinung nach gar keine Schwierigkeit. Wenn wir uns danach umsehen, was denn vor allem die Veranlassung gewesen ist, den Tempel und die Stoa einander zu nähern, so sind es eigentlich nur zwei Dinge, welche dafür angeführt werden: Das Kymation unter den Mutulen und die oberen Endungen der Säulenkanneluren, die sich bei beiden Bauten in gleicher Weise finden. Das Kymation findet sich nun aber, wie auch Niemann schon hervorhebt, ebenso wie an unseren beiden Bauten auch am Gebälk des Rundbaus verwertet; man vergleiche ferner das Gebälk am Asklepiostempel zu Epidauros und das an der Tholos des Polyklet, und man wird zugeben müssen, dass wir es keineswegs mit einer den beiden hier in Betracht kommenden oder überhaupt den samothrakischen Bauten eigentümlichen Bildung zu thun haben. Dasselbe gilt von dem zweiten Punkt. Ebenso wie an den Säulen der Stoa und des neuen Tempels verlaufen die Kanneluren an den Säulen des Poseidontempels zu Paestum, der Porticus des Philipp zu Delos und des Athena Polias-Tempels auf der Burg zu Pergamon, also nicht einmal einen zeitlichen Anhalt können wir aus dieser Erscheinung entnehmen. Demgegenüber lassen sich nun aber ganz bedeutsame Abweichungen zwischen beiden Bauten konstatieren. Vor allem im Material. Die Stoa ist der einzige Bau in Samothrake, der aus einheimischem Kalkstein errichtet ist, die Tempelbauten sind aus Marmor aufgeführt, der durchgehends überseeisch auf die Insel gebracht ist. Wir müssen daraus folgern, dass die Stoa nicht wie sämtliche andere Ge-

*) So auch Benndorf a. a. O.

bäude auf der Kultusstätte der Freigiebigkeit fremder Fürsten oder Staaten ihre Entstehung verdankt, sondern auf Kosten der Stadt Samothrake selbst oder eines minder reichen, privaten Stifters errichtet ist. Und provinciell ist auch die Arbeit an diesem Bau. Man beachte nur das Rankenwerk an der Sima. Hier ist keine Spur von der flotten Arbeit zu erblicken, die uns bei dem des Rundbaus und des neuen Tempels entgegentritt, die auf eine lang geübte Technik schliessen lässt. Trotz des leichter zu bearbeitenden Materials — die Simaleiste besteht hier aus Terracotta — ist die Behandlung des Rankenornaments an der Stoa eine weit ungeschicktere, ängstlichere; die Ranken steigen in einer unschönen Weise steil empor und erscheinen daher gedrückt, auch sind die Bogenlinien unregelmässig, und die Windungen daher bald mehr bald weniger verzogen. Ausserdem ist dann hier auch jede Ranke noch um eine Windung ärmer als das Rankenwerk am neuen Tempel und am Rundbau, und wir müssen daher sagen, dass aus der Behandlung dieses Baudetails allein uns schon deutlich werden kann, dass wir es hier mit einer ganz anders gearteten Kunstübung zu thun haben als bei den Ptolemäerbauten. Während bei diesen ferner die Stirnziegel eine auffallende Übereinstimmung zeigen, weisen die der Stoa eine ganz andere, reichere Bildung auf, die übrigens in fast ganz gleicher Weise am Artemis-Poseidontempel in Eleusis wiederkehrt. Das Verhältnis von Epistyl zu Triglyphon schliesslich spricht auch nicht gerade für nähere Zusammengehörigkeit der beiden Bauten, bei der Stoa betragen die Masse 5,75 und 6 m beim neuen Tempel 6,5 und 7,75 m. Dieser letzere zeigt also die für den späten Dorismus so charakteristische Bildung, dass das Triglyphon höher wird als das Epistyl, in viel ausgeprägterer Weise als die Stoa. Darin können wir wohl geradezu einen Beweis für die spätere Entstehung des Tempels erblicken. Auf jeden Fall sehen wir, dass die Verwandtschaft der beiden Gebäude nicht so gross ist, wie es besonders nach Hauser und Niemann scheinen könnte — Conze giebt, wie gesagt, einen Spielraum von Jahrzehnten (und um einen solchen handelt es sich ja nur) frei und spricht sich sogar

in der Schlussbetrachtung in Übereinstimmung mit Benndorf aus — und da wir durch die Datierung der Nike gezwungen sind, mit der Stoa höher hinaufzugehen, so nehme ich keinen Anstand, die Erbauung derselben, unbeschadet der oben von uns ausgesprochenen Datierung des neuen Tempels, in die Zeit vor 288 hinaufzurücken, nehme an, dass nach Errichtung des Rundbaues, in dem ich also die erste Neuschöpfung dieser Periode sehe, die Samothrakier, etwa angeregt durch diesen Neubau, sich zu der Aufführung der Stoa entschlossen haben, eines Baues, der nicht fehlen durfte an einer in echt hellenistischem Geiste gehaltenen Kultusanlage, dessen Vorhandensein sich aber vielleicht auch aus Bedürfnissen des Fremdenverkehrs bei Gelegenheit der grossen Mysterienfeier (vgl. Conze Untersuchungen II 52) als notwendig herausgestellt hatte. Gleichzeitig mit oder kurz nach ihr wäre dann die Aufstellung der Nike anzusetzen.

Der erste Neubau an der Kultusstätte war also der Rundbau der Arsinoe. Aus welchem Anlass der Bau geweiht war, können wir des nähern nicht wissen, aber da wir ja annehmen können, dass die Verbindung der Ptolemaeer mit Samothrake schon aus früheren Zeiten stammt, so wird sich ein Anlass für die Stiftung leicht gefunden haben. Schwierig ist die Feststellung des Zweeks des Gebäudes. Über die Bedeutung und die Bestimmung der Rundbauten an den griechischen Kultusstätten ist man bis heute noch nicht zu einem abschliessenden Urteil gekommen. Alle uns bekannten Rundbauten an den verschiedenen Kultusstätten unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu fassen, wie das Pyl (die griech. Rundbauten) zum Teil zu thun versucht hat, ist nicht möglich; dagegen spricht schon der Umstand, dass sich Rundbauten an Kultusstätten mit gänzlich von einander verschiedenen Kulten gefunden haben und der Vermutung, dass diese verschiedenen Kulte etwas Gemeinsames gehabt hätten, was uns eben durch die Rundbauten repräsentiert würde, stellt sich doch gleich das schwere Bedenken entgegen, dass doch z. B. unter keinen Umständen das Philippeion in Olympia, keinesfalls ein den oberen Göttern geweihter Bau, mit dem Aphrodite-Zeustempelchen in Sparta oder

dem Athena Pronoia-Tempel in Delphi zusammengebracht werden kann. Die Möglichkeit darf jedoch nicht als ausgeschlossen betrachtet werden, dass durch neu gewonnenes Material trotzdem einige der bekannten Rundbauten hinsichtlich ihrer Kultusbestimmung als verwandt nachgewiesen werden. Mit dem bisher vorliegenden Material ist das aber noch nicht möglich, und wir müssen daher die Bestimmung jedes einzelnen Rundbaus aus den besonderen Verhältnissen des jeweiligen Kultus und aus sonstigen sich aus der Natur und Form des Rundbaus selbst ergebenden Schlüssen zu ergründen suchen. Der Bestimmung des samothrakischen Rundbaus durch Vergleichung mit anderen Rundbauten näher zu kommen, möchte daher von vorneherein als ein nicht sehr aussichtvolles Bemühen erscheinen, aber dennoch müssen wir hier eine Analogie etwas näher berühren, nämlich die des Philippeion zu Olympia, und zwar deshalb, weil der Stifter dieses Baus, wie schon von Conze (Untersuchungen I S. 18) hervorgehoben ist, „in einem dynastischen Zusammenhang mit der Stifterin des samothrakischen Rundbaus gestanden hat, und man daher beide Male die Befolgung einer gleichen Sitte für möglich halten könne.“ Das Philippeion soll nach Pausanias von Philipp aus Anlass des Sieges bei Chaeronea geweiht sein. Es ist ein Rundbau von sehr geringen Dimensionen. Der von der Säulenhalle umschlossene Raum hat einen Durchmesser von 12,78 m, die Cella selber nur einen von $7^1/_2$ m. In derselben standen ehemals die Goldelfenbeinbilder Alexanders, seiner Eltern und Grosseltern. Adler sieht in diesem Bau eine Art Schatzhaus (vgl. Fr. Richter de thesauris Olympiae effossis S. 27). Ich möchte mich lieber der Ansicht Flaschs (bei Baumeister S. 1104 A) anschliessen, der in dem Bau ein Heroon sieht, ohne dass ich mich dabei genötigt finde, mit ihm von dem ausdrücklichen Zeugnis des Pausanias, der den Philipp als Stifter bezeichnet, abzugehen — die Vollendung des Baus durch Philipp ist ja wohl ohnehin bei seinem raschen Ende ausgeschlossen, und ebenso wie diese kann ja auch die Aufstellung des Bildes der Olympias von Alexander herrühren. Beim Arsinoebau sind nun aber die äusseren Verhältnisse ganz andere. Weder können wir einen ähnlichen Anlass zur Stiftung aus dem Leben der Arsinoe beibringen,

noch ist die Verwendung des Rundtempels als Schatzhaus oder Heroon anzunehmen, das erstere nicht wegen der Grösse des Baus, das letztere, weil der Rundtempel ja den θεοῖς μεγάλοις geweiht ist, und schliesslich zeigt auch schon die Verschiedenheit der Masse bei beiden Gebäuden, dass von einer gleichartigen Verwendung beider nicht die Rede sein kann: Die Cella des Philippeion fasst c. 36 qm, die des samothrakischen Rundtempels c. 227 qm.

Wenn wir daher irgend etwas aus der Thatsache folgern wollen, dass zwei Rundbauten von Mitgliedern zweier aus Makedonien stammenden Dynastieen an zwei verschiedenen griechischen Kultstätten in nicht allzuweit auseinanderliegenden Zeiten errichtet worden sind, so könnte sich dies nur auf die Form dieser Bauten beziehen. Wir könnten vielleicht aus diesem Thatbestand entnehmen, dass in der makedonischen Baukunst Rundbauten besonders beliebt gewesen seien, oder da sich diese Annahme nicht genügend beweisen liesse — wenn wir auch einiges von Rundbauten in den nordgriechischen Ländern hören — vielleicht noch eher hieraus schliessen, dass Arsinoe in der Form ihrer Weihung in Samothrake sich die Stiftung Philipps in Olympia zum Muster genommen habe. Doch selbst diese Schlussfolgerung lässt sich nicht mit Sicherheit als richtig bezeichnen, einmal wegen der doch sehr bedeutenden Verschiedenheiten im Äusseren der beiden Tempel, und sodann, weil wir auch sonst noch von manchen Rundbauten wissen, die in diesen Zeiten gerade entstanden sind. So nicht lange vor dem Philippeion die Tholos in Epidauros, die, wenn ich nicht irre, für das Philippeion das Muster abgegeben hat, ferner der Rundtempel der Aphrodite auf dem Prachtschiff des Ptolemaios IV.*) und der an der Stelle des späteren Zeusaltars gelegene Rundbau in Pergamon. Es hat den Anschein, als ob gerade in diesen Zeiten die Sitte der Rundtempel aufgekommen wäre: der erste, den wir kennen, ist die Tholos in Epidaurus, eine Schöpfung wahrscheinlich des jüngeren Polyklet, und in diese Reihe gehörte dann auch der Rundbau der Arsinoe; unter diesem Gesichtspunkt

*) Vgl. Athenaeus V 205 d.

wäre demnach seine Form zu betrachten. Über den Zweck und die Bestimmung desselben ist damit aber noch nichts gesagt, und es ist leider auch nicht möglich, mit dem bisher vorliegenden Material zu einem irgendwie gesicherten Resultat in dieser Beziehung zu gelangen. Von der inneren Einrichtung des Baues wissen wir gar nichts, und schwerlich wird man aus den wenigen Thonscherben, die sich in und neben dem Bau gefunden haben (vgl. Arch. Unters. I T. 67), irgend welche Schlüsse über die Bedeutung des Baues folgern wollen. Wir sind also lediglich auf Vermutungen angewiesen, die natürlich zu einem gesicherten Ergebnis niemals führen können. Sicher ist, dass man auch im samothrakischen Kult in späteren Zeiten „δρώμενα“ und „λεγόμενα“ unterschied, die mit den in Eleusis gepflegten Riten einen gewissen Grad der Verwandtschaft hatten (vgl. Galen de usu part. VII 14 [Kühn IV 576] u. ö. vgl. Lobeck Agl. S. 1285 ff.). Wann dieselben in Samothrake eingeführt sind, wissen wir nicht; wir müssen aber annehmen, dass für solche Feiern wie in Eleusis, so auch in Samothrake ein geschlossener Raum vorhanden gewesen sein muss, in dem diese, vor den Augen der Eingeweihten geschützt, vor sich gehen konnten. Der alte und der neue Tempel waren wegen ihrer Gestalt schwerlich der geeignete Raum für die Abhaltung dieser Mysterien (s. o. S. 7), und es kann daher eigentlich nur das Arsinoeion als ein zu diesem Zweck geeignetes Gebäude in Frage kommen, das, ein nach Aussen völlig abgeschlossener, im Innern säulenloser Rundbau, für die Abhaltung der mystischen Schaustellungen sich vielleicht noch besser eignete als der säulenreiche Tempel von Eleusis. Sollen wir daher einer bestimmten Ansicht über die Bestimmung des von der Arsinoe den θεοῖς μεγάλοις geweihten Baus Ausdruck geben, so ist es die, dass er ein mystischen Kultushandlungen geweihtes Tempelhaus gewesen ist, d. h. also, dass wir in ihm das Telesterion von Samothrake zu erblicken haben[45]).

Über die künstlerische Durchführung des Baus hat Niemann ausführlich gehandelt, so dass wir darüber uns kurz fassen können. Auf dem durch seine imposante Einfachheit wirkenden Unterbau erhob sich eine Pilaster- und Halbsäulengallerie, welche das Gebälk trug, aussen dorische Pilaster, innen korin-

thische Halbsäulen, welche durch eingefalzte Marmorplatten mit einander verbunden waren. Ob das Dach für die Einlassung von Oberlicht konstruiert war, wie Niemann angenommen hat, muss dahin gestellt bleiben. Wichtig ist der Bau vor allem in kunsthistorischer Beziehung, weil es ein Rundbau ist, der wiederum die Verbindung von dorischem und korinthischem Stil zeigt, ebenso wie die Tholos von Epidaurus, nur dass wir dort freistehende dorische und korinthische Säulen haben, während bei unserem Bau die drei Bauglieder der Tholos gleichsam in eins zusammengewachsen sind. Eine Vergleichung beider Bauten wird nicht uninteressant sein. Die Verhältnisse sind bei beiden ungefähr gleich. Der äussere Durchmesser des samothrakischen Rundbaus beträgt 18,98, also rund 19 m, der der Tholos, von Säulenmittel zu Säulenmittel gemessen, 19,1, also auch rund 19 m. Die Höhendimensionen können wir leider nicht in Betracht ziehen, da die Höhe des Unterbaus vom Arsinoeion sich nicht näher bestimmen lässt. Das Verhältnis von Epistyl zu Triglyphon beträgt bei der Tholos 0,65 : 0,78, bei dem Bau der Arsinoe 0,64 : 0,84. Die spätere Bauzeit findet sich also schon in diesen Zahlenverhältnissen ausgedrückt und mit Recht sieht Niemann ein Zeichen des sinkenden Geschmacks der Spätzeit in der Belastung der leichten, nur 2,89 m hohen dorischen Pilaster durch die zusammen 1,48 m hohen Gebälkteile; jedoch dürfen wir dabei nicht vergessen, dass der ungünstige Eindruck, den diese Proportionen machen, sowohl durch die enge Stellung der Pilaster, als auch durch den hohen Unterbau wesentlich abgeschwächt wurde. Wichtige Aufschlüsse ergiebt die Ornamentik beider Bauten. Vor allem die Vergleichung der korinthischen Kapitelle. Mit den aus Athen bekannten Beispielen der korinthischen Ordnung aus dieser Zeit (zusammengestellt bei Durm, Gesch. der Griech. Bauk. zu S. 198) hat das samothrakische Kapitell nichts gemein, wir haben in ihm die direkte Fortentwicklung aus dem Akanthoskapitell der epidaurischen Tholos zu erblicken — es steht demselben noch bedeutend näher, als das Kapitell vom Apollotempel zu Milet und unterscheidet sich von jenem nur durch die dritte Reihe Akanthosblätter und durch die durch diesen Zusatz veranlasste andere Bildung der inneren

Helikes, die bei unserem Bau mit 2 Stengeln aus dem Blattkelch herauswachsen und schon bis an die Plinthe heranreichen, zwei Erscheinungen, die wir eben auf Rechnung der späteren Entstehungszeit zu setzen haben. Auch sonst zeigen sich aber solche Anklänge an die Tholos in der Ornamentation des Arsinoebaus. Allerdings können die trockenen und leblosen Opferschalen, die dazu noch wenig exakt ausgeführt sind, sich nicht mit den „prächtig geschwungenen Phialen“ in den Metopen der äusseren Säulenstellungen der Tholos messen, aber es ist doch wiederum von Interesse zu wissen, dass wir dies übrigens im hellenistischen Dekorationsstil — besonders in Verbindung mit dem Bukranion wie hier — ungemein beliebte Motiv schon an der Tholos vorgebildet finden. Dann vergleiche man fernerhin noch den Fries vom Sockelgesimse des samothrakischen Rundbaus mit dem ganz ähnlich, nur etwas reicher gebildeten am Bau des Polyklet (Praktika 1882 Pin. B No. 10), natürlich von der Ausführung auch hier abgesehen, und wenn auch dieses Motiv, nachdem es einmal in Attika erfunden war, immer wiederkehrt an späteren Bauten, so dürfen wir das Auftreten desselben an unseren beiden Bauten wohl doch noch einmal besonders betonen, um den Zusammenschluss derselben zu veranschaulichen. An eine direkte Abhängigkeit unseres Baus von der Tholos ist natürlich nicht zu denken. Aber der Rundbau des Polyklet zu Epidaurus wird zweifelsohne einmal Epoche in der Entwicklung der griechischen Baukunst gemacht haben, vor allem die in der nächsten Folgezeit entstehenden Rundtempel konnten sich dem Einfluss desselben nicht entziehen. Dafür ist uns ja schon das Philippeion Zeuge, das trotz seiner jonischen Säulenhalle die Abhängigkeit von dem epidaurischen Bau nicht verleugnen kann. So ist es denn schon an und für sich sehr wahrscheinlich, dass ähnliche Verhältnisse auch beim samothrakischen Bau obgewaltet haben. Die Wahl der dorischen und korinthischen Ordnung und auch noch mancher andere der angegebenen Punkte wird auf diese Rechnung zu setzen sein. Dass der Architekt des Arsinoebaus deshalb doch ein selbstthätiger, freischaffender Künstler war, können wir ja schon aus der ganz abweichenden Plangebung ersehen.

Mit dem Rundbau hatte Conze (Archäol. Unters. II S. 113) ein Monument in Verbindung gebracht, das von nicht unerheblichem Interesse für die Baugeschichte und die Bedeutung desselben zu sein schien. Es ist dies die im Original nicht erhaltene und uns nur in leider ziemlich ungenauen Abschriften bekannt gewordene Asklepiadesinschrift. Die interessante Urkunde stammt aus Samothrake und ist von Boeckh (C. I. G. 2158) nach den Kopieen Fauvels und Akerblads und einer Beschreibung Aberdeens (bei Walpole Travels S. 602) herausgegeben worden. Sie berichtet von einem Architekten Asklepiades, dem Sohne eines Attalos, aus Kyzikos, einem μύστης καὶ ἐπόπτης τῶν μυστηρίων, der auf Grund einer Gesandtschaft des samothrakischen Demos von seiner Heimatstadt nach Samothrake entsandt war: „ἕνεκα τῆς ν[έω]ποΐας [καὶ] τ[ῶ]ν ἱερ[ῶ]ν Ἑρμῶν . . .“ [46]) und der darauf — in Gemeinschaft, wie es scheint, mit mehreren anderen Mysten, deren verstümmelte Namen in der Inschrift folgen — diesen Stein in Samothrake aufgestellt hat. Die Inschrift steht, wie Aberdeen angiebt, auf einem Cippus, und oberhalb der Schrift soll nun auf dem Stein ein Relief zu sehen gewesen sein, das in mehr als einer Beziehung unser Interesse in Anspruch nehmen wird. Boeckh sagt von demselben im Anschluss an Fauvels Bemerkungen a. a. O.: „supra sculpta est aedicula rotunda et in utroque portae latere fax ardens; supra templo Fauvelius, ut ait, putabat sese imagines Cybeles conspicere.“ Danach handelte es sich also in der Darstellung um einen Rundbau, dessen Thür zu beiden Seiten von je einer Fackel geziert wurde und über oder auf dessen Dach sich Bilder der Kybele befanden. Hiergegen ist jedoch gleich zu bemerken, dass Aberdeen a. a. O. von den „imagines Cybeles“ nichts berichtet [47]) und ferner den in dem Relief dargestellten Bau nicht als „Rundtempel“ bezeichnet, sondern als „entrance of a temple (templi propylon übersetzt Boeckh [48]). Er sah in ihm also die Front eines rechtwinkligen Tempelhauses. Wer von beiden richtig gesehen hat, ist schwer zu sagen. Wenn man von allgemeinen Erwägungen ausgeht, möchte man sich vielleicht eher für Aberdeen entscheiden.

Denn da der Stein, auf dem sich das Relief befand, cylindrische Form hatte, konnte es jedenfalls leicht geschehen, dass ein flüchtiger Beschauer die Rundform des Steines in den auf ihm dargestellten Bau hineininterpretierte, und einem derartigen Irrtum kann ja auch Fauvel verfallen sein. Andererseits verliert aber Aberdeens Angabe wieder insofern sehr an Gewicht, als wir anzunehmen haben, dass er den Stein bereits in einem sehr schlechten Zustand gesehen oder ihm nur eine flüchtige Betrachtung gewidmet hat. Von der unter dem Relief befindlichen Inschrift hat er nämlich laut dem Bericht bei Walpole nur noch die beiden Worte Βασιλέως Δίνωνος gelesen. Von einer definitiven Entscheidung müssen wir daher zunächst wohl absehen. Boeckh, dem ja das Material über die Inschrift vollständiger als uns zu Gebote stand, wird indessen sicherlich triftige Gründe dafür gehabt haben, der Beschreibung des Reliefs in der von ihm gewählten Fassung den Vorzug zu geben. Ebenso müssen wir es auch vorerst dahin gestellt sein lassen, ob der Stein, wie Boeckh meint, nur die Basis eines von Asklepiades gestifteten Weihgeschenkes bildete, oder ob er nicht vielmehr als ein in sich abgeschlossenes selbstständiges Monument zu betrachten ist.

Die unsichere Ergänzung ν[εω]ποίας hatte schon Boeckh selbst dahin gedeutet, dass Asklepiades zur Errichtung eines Tempels nach Samothrake berufen worden sei, und er hatte auch die bildliche Darstellung über der Inschrift hiermit schon in Verbindung gebracht. Conze griff diesen Gedanken auf und erweiterte ihn in der durch die Resultate der Ausgrabungen vorgezeichneten Richtung. Da die Inschrift auf einem Cippus stehen und der in dem Relief über ihr abgebildete Bau nach Fauvels Zeugnis ein Rundbau sein sollte, so glaubte er, allerdings mit einigen Vorbehalten, die Vermutung aussprechen zu können, dass der Bau, zu dessen Errichtung Asklepiades nach Samothrake berufen worden, ein Rundbau, vielleicht sogar das Arsinoeion selbst gewesen sei. Und da er infolge eines Missverständnisses glaubte, dass Fauvel nur von einer Figur der Kybele rede, so nahm er an, dass wir in dieser die Hauptgöttin des samothrakischen Kultvereins in derselben Auffassung wie auf den samothrakischen Münzen

(s. o. S. 127) zu erblicken hätten, die also auch hier als Vertreterin der samothrakischen Mysteriengottheiten erscheine und so über dem Rundbau thronend als Herrin desselben bezeichnet würde. Hieraus würden sich, wie man leicht einsieht, nicht unwichtige Folgerungen für die Bedeutung des Rundbaus im Kultus ergeben — schon mit Rücksicht auf die Fackeln an der Thüre — aber auch abgesehen von jenem Irrtum über die Zahl der dargestellten Kybelegestalten hält die Kombination nicht Stich, wie wir jetzt behaupten können auf Grund von neu hinzugekommenem Material, das uns die Asklepiadesinschrift und das über ihr angebrachte Relief in einem ganz anderen Lichte erscheinen lässt.

Dabei kommt besonders ein Monument in Betracht, das sicher schon seit sehr langen Zeiten an einem leicht zugänglichen Punkt Samothrakes aufgestellt war, bei den neueren Durchforschungen der Insel aber unbeachtet geblieben ist, bis es im vorigen Jahr durch den um die Erforschung und Kenntnis der samothrakischen Altertümer hochverdienten Herrn Phardys, in Samothrake, entdeckt wurde*). Mir ist es durch einen von Herrn Phardys angefertigten Papierabklatsch bekannt, den mir Herr Prof. Conze zugleich mit der Beschreibung und den für die Publikation wichtigen Angaben, welche Phardys eingesandt hatte, gütigst zur Verfügung stellte.

Es handelt sich danach um einen Marmorblock von c. 48 cm Höhe und 44 cm Breite, der oben und unten gebrochen ist; an den beiden Seiten ist der Stein im ganzen wohl erhalten, nur sind die Seitenkanten stark bestossen. Auf der Vorderseite des Steins befindet sich das Relief, von dem unten die Rede sein wird. Auf den ungefähr 10 cm breiten Schmalseiten stehen Inschriften. Dieselben sind im Abklatsch nur ganz ungenügend herausgekommen, während sie auf dem Stein selbst noch recht gut lesbar sein sollen. Eine genauere Kontrolle der Abschrift von Phardys, die ich hier wiedergebe, war daher nicht überall möglich, und die folgende Lesung ist deshalb nur mit Vorsicht aufzunehmen**):

*) Vgl. die vorläufige Mitteilung von Conze in Sitzungsberichten der Berl. Akad. d. Wissensch. 1892 S. 213.

**) Die Ergänzungen rühren von Phardys her.

a. Linke Schmalseite (vom Beschauer aus).

N I V I V . . . .
A M E L \ . . .
B A B V E L I V .
K A I P H I L V M O N
Π Ο Λ Ε Μ Ω Ν
Ε] Π Ι Β Α Σ Ι Λ Ε Ω [Σ
Δ Η] Μ Ο Κ Λ Ε Ι Ο Υ [Σ
ΤΟ]Υ Π Υ Θ ο Γ Ε
Ν Ο Υ Σ] . . Υ Α Λ Ω Σ Ε
. . Ν Η Σ Ι Ο Υ
Μ Υ] Σ Τ Η Σ Ε Υ
Σ Ε Β] Η Σ
. . . Τ Τ Ι Ν Α Σ . .
Δ]Ι Ο Γ Ε Ν Ο Υ[Σ
Μ Μ Υ Σ Τ Η [Σ
. . . Δ Ρ Ο Μ Α [Σ
. . Α Τ Ε Ρ Ο Υ . .
Α Π Ο Λ Λ Ω Ν[Ι Ο Σ
. . . . . Φ Α Λ .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
Ε]Π Ι Β Α Σ Ι Λ
Ε Ω Σ]Δ Η Μ Ο Κ Λ Ε Ι Ο Υ[Σ
Τ]Ο Υ Π Υ Θ[Ο Γ Ε Ν Ο Υ Σ

b. Rechte Schmalseite.

Ε Π Ι Β Α Σ Ι Λ Ε
Ω Σ Δ Η Μ Ο ·
Κ Λ Ε Ι Ο Υ Σ
Τ Ο Υ Π Υ Θ Ο
Γ Ε Ν Ο Υ Σ ·
Β Α Λ Λ Η Ν
Μ]Υ Σ Τ Η Σ
Ε Υ]Σ Ε Β [Η Σ
. . . .
Μ]Υ Σ Τ Ο Υ [Ι
Ε Ρ Ο Υ . . .
Β[Α]Ν Ε Ι . . .
Κ Π Ο Ν Ο Σ
Τ Ω Ν Π Υ Θ[Ι
Ω Ν Κ Α Ι Μ
. . Ε Ο Γ Ο
Μ Α Π Ο Κ Ο Υ
Δ Η]Μ Η Τ Ρ Ι
. . . .

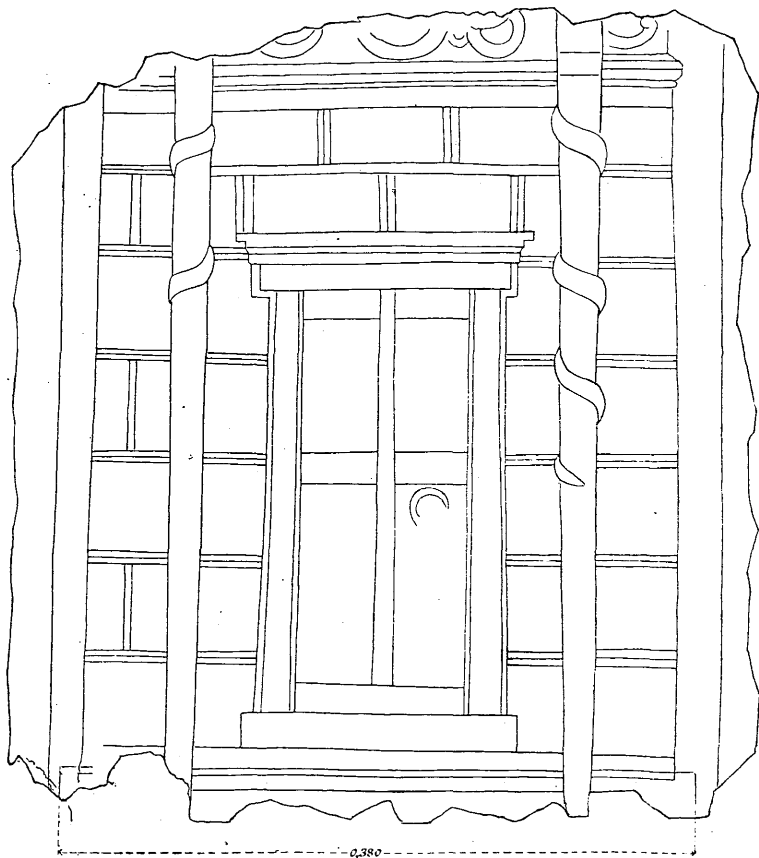
Z. 3 Das erste B und LIV im Abklatsch nicht erkennbar.
Z. 4 Statt KAI bietet der Abklatsch deutlich M.
Z. 5 Das Wort im Abklatsch zweifelhaft.
Z. 23 Nach dem Abklatsch scheint in der Lücke höchstens für 2 Zeilen Raum zu sein.
b Z. 6 ΛΛ im Abklatsch.
Z. 11 ΕΡΟΥΥΟΣ im Abklatsch.
Z. 12 Β[Α]ΝΕΙΤ im Abklatsch.
Z. 16 . . ΕΟΠΟΥ im Abklatsch.

Die Inschrift der Schmalseite b scheint mit den Worten „ἐπὶ βασιλέως“ begonnen zu haben, die in einer Höhe stehen mit dem oberen Abschluss des Thürsturzes auf dem Relief der Vorderseite (siehe die nebenstehende Abbildung) und der Zeile 6 der Inschrift auf a. Der Raum über ihr war also von Anfang an frei gelassen. Ebenso war es allem Anschein nach ursprünglich auch auf a. Die Worte „ἐπὶ βασιλέως“ Zeile 6 bildeten auch hier ehemals den Anfang der Inschrift, und erst in einer späteren Zeit hat man wohl den leeren Raum darüber mit den Zeilen 1—5 ausgefüllt, die nicht nur im Gegensatz zur übrigen Inschrift griechische und lateinische Buchstaben gemischt zeigen, sondern, wie Phardys hervorhebt und auch die Untersuchung des Abklatsches bestätigt, in Form und Technik eine spätere Epoche der Entstehung verraten. Für die Datierung des Monuments kommen sie also nicht in Betracht; die Buchstabenformen der übrigen Inschrift weisen dasselbe in hellenistisch-römische Zeiten[49]). Bei der Unsicherheit der Lesung und der ohne Kenntnis des Steines nicht genau bestimmbaren Grösse der Lücken ist eine Ergänzung und Erklärung der Inschrift im einzelnen nicht möglich. Es muss daher vorerst dahingestellt bleiben, ob wir in dieser Aneinanderreihung von Namen ein von der gewöhnlichen Art abweichendes Mystenverzeichnis zu erblicken haben, oder ob vielmehr die auf dem Stein verzeichneten Mysten als Stifter des Reliefs auf der Vorderseite des Steins zu betrachten sind, ähnlich wie es vielleicht beim Monument des Asklepiades der Fall ist. Vielleicht war es ja ein Brauch in Samothrake, derartige Steine als Weihgaben für die Gottheiten aufzustellen.

Das Relief der Vorderseite giebt die nebenstehende Abbildung in einer nach dem Abklatsch angefertigten Zeichnung wieder.

Wir sehen in demselben in ziemlich flüchtiger Arbeit ein Bauwerk dargestellt, dessen oberer und unterer Abschluss durch die Zerstörung des Steines gelitten hat, das aber sonst im ganzen wohl erhalten ist. Es ist ein aus lauter Läuferschichten bestehender Quaderbau, der, wie es scheint, auf einer oder mehreren Stufen ruht. In der Mitte desselben befindet

sich eine grosse Thüre, zu der ebenfalls mehrere Stufen hinaufführen. Der angedeutete Halbkreis im rechten unteren Innenfeld der Thüre ist wohl als Rest eines Thürgriffs zu deuten, und wir haben uns wohl einen gleichen auch in dem Innenfeld daneben zu ergänzen. Phardys hat diese wenigen



Spuren zu einer menschlichen Figur ausgezeichnet, jedoch muss dahingestellt bleiben, wie viel davon auf Kosten der Ergänzung zu setzen ist. In der Abbildung ist nur das wiedergegeben, was im Abklatsch durch den Eindruck des Steins selbst hervorgebracht ist. Der Quaderbau wird oben durch einen schmalen Friesbalken abgeschlossen, der von einem

aus mehreren Rundstäben gebildeten torusartigen Glied gekrönt wird. Über diesem sieht man die Reste einer von nicht mehr genau erkennbaren Stützen — doch wohl Bukranien, wie das, in der Abbildung etwas zu rundlich geratene, Zwischenstück zwischen den beiden Guirlandensegmenten vermuten lässt — getragenen Guirlande, die wir uns wohl um den ganzen Bau herumgezogen zu denken haben. Was darüber noch folgte, also der eigentliche obere Abschluss des Gebäudes, ist, wie gesagt, der Zerstörung zum Opfer gefallen. Zu jeder Seite der Thüre steht vor dem Bau ein sich nach unten verjüngender runder Pfahl, um den sich eine Schlange windet. Das obere und untere Ende ist bei beiden zerstört. Es sind offenbar zwei Fackeln gemeint, wie dies die gleich zu besprechenden Analogieen und vor allem auch der Ring am oberen Ende des Pfahles rechts*) beweisen. Zu beiden Seiten des Reliefs ist ein etwas vertiefter Rand gleichsam als Rahmen stehen geblieben.

Unser Interesse an dieser Darstellung wird zunächst durch ihr Verhältnis zu dem oben betrachteten Relief der verlorenen Asklepiadesinschrift in Anspruch genommen. Auf dieser war ein „Rundbau" dargestellt mit einer Thüre in der Mitte und zu beiden Seiten derselben je eine Fackel. Den „Rundbau" bezeichnete Aberdeen als Front eines Tempelhauses. Die Verwandtschaft der beiden von samothrakischen Monumenten herrührenden Darstellungen ist in die Augen springend, wenn auch einige Verschiedenheiten zwischen beiden Darstellungen obzuwalten scheinen. So haben z. B. an den Fackeln in dem Relief des Asklepiadesmonumentes die Schlangen gefehlt, wenigstens erwähnt sie keiner der Beschreiber. Etwas anders ist es mit der Form des dargestellten Baus. Jeder unbefangene Beschauer wird in dem Bauwerk unseres Reliefs zweifelsohne die Wiedergabe eines rechtwinklig abgeschlossenen Gebäudes erkennen und die Deutung desselben in der Richtung suchen, in der Aberdeen die Erklärung für den auf dem Monument des Asklepiades dargestellten Bau gegeben hat. Es könnte demzu-

*) Vgl. z. B. die Fackeln auf dem unten gegebenen Münzbild.

folge scheinen, als ob durch unser Relief die Frage über die Gestalt des Baus auf der Asklepiadesinschrift gegen Fauvel und für Aberdèen entschieden würde. Es ist aber bei der Flüchtigkeit der Arbeit und der schlechten Erhaltung des Steins vielleicht doch etwas mehr Vorsicht in der Beurteilung geboten, besonders da der obere und untere Abschluss des Bauwerks zerstört ist, bei welchen seine Gestalt sicher deutlicher zum Ausdruck kam. Ich glaube daher, dass wir allein auf Grund der Betrachtung unseres Reliefs ein definitives Urteil über die Gestalt des in den beiden Reliefs dargestellten Baus nicht fällen dürfen. Die Entscheidung wird sich unten ergeben. Zunächst müssen wir die Wichtigkeit der Thatsache hervorheben, dass wir auf zwei aus Samothrake stammenden Monumenten, die, nach dem Inhalt der erhaltenen Inschriften zu schliessen, nur der Gattung nach mit einander verwandt sind, sonst aber, wie es scheint, nichts mit einander gemein haben, dieselben zweifelsohne dem Kultus entnommenen Objekte wiedergegeben finden, und wir dürfen daraus wohl die Folgerung ziehen, dass diese Darstellung von symbolischer Bedeutung für den samothrakischen Kult gewesen ist.

Von einem dritten Beispiel dieser Darstellung, das ebenfalls auf Samothrake zurückführt, ist es zweifelhaft, ob es die Geltung eines selbstständigen Monuments beanspruchen darf, oder ob es nicht vielmehr mit einem der beiden eben betrachteten Reliefs zu identificieren ist. Es ist dies eine Zeichnung des Cyriacus von Ancona, der bekanntlich im Jahre 1444 Samothrake besucht und die dortigen Altertümer eifrig studiert und beschrieben hat *). Sie befindet sich im codex Laurent. Ashb. nr. 1174 fol. 120r, und ist in umstehender Abbildung nach einer Photographie, die mir Herr Prof. Conze gütigst zur Verfügung stellte, wiedergegeben **).

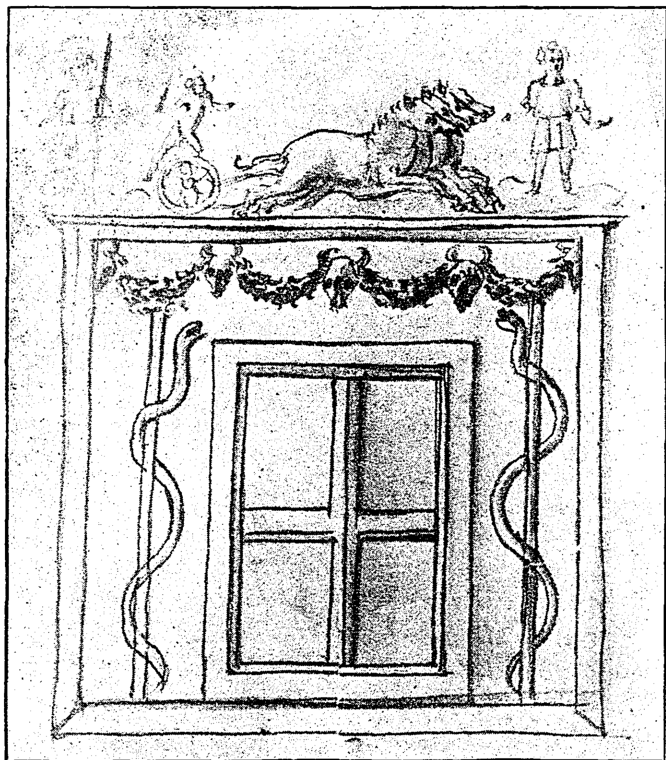
Die in flüchtiger Zeichnung hingeworfene Darstellung

---

*) Vgl. Mommsen C. I. L. III 1 S. 129 ff.; Conze Arch. Unters. auf Samothr. I S. 1.

**) Hervorgezogen hat die Zeichnung zuerst Michaelis, vgl. die Mitteilg. von Conze Berichte der Berl. Akad. der Wissensch. 1892 S. 213.

zeigt uns wiederum einen Bau mit einer Thüre in der Mitte und zu beiden Seiten derselben die — hier sehr schmalen und um so mehr an Fackeln erinnernden — Stäbe mit den sich um sie herumwindenden Schlangen. Die oberen Enden dieser „Fackeln“ verschwinden undeutlich unter der zierlich wiedergegebenen Blattguirlande, die von Bukranien getragen sich

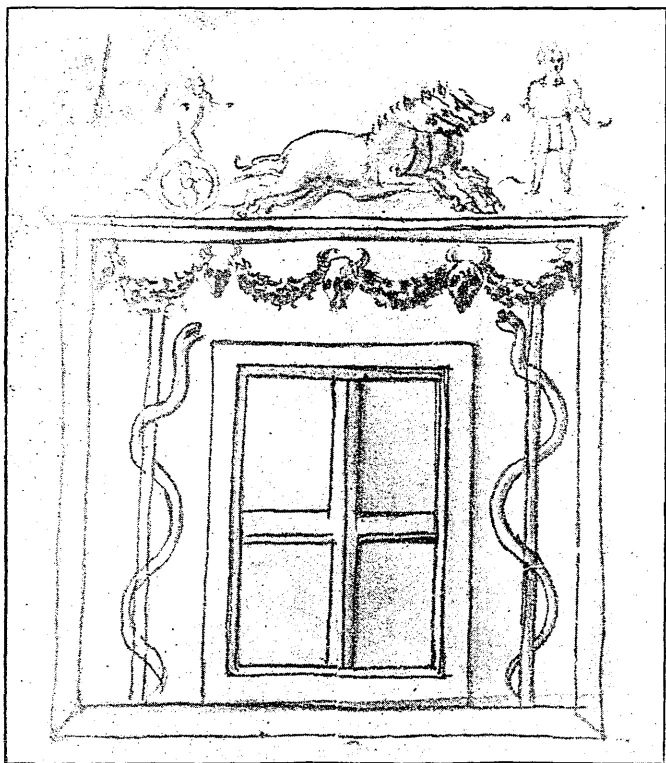


friesartig um den Bau herumzieht. Über dem Bau giebt Cyriacus eine Gruppe von mehreren Figuren. Auf einem von vier nach rechts stürmenden Pferden gezogenen, nur durch Rad und Deichsel angedeuteten Wagen steht in sehr kühner Stellung eine nur in wenigen Strichen gezeichnete — anscheinend männliche — Figur, die mit der vorgestreckten Linken wohl die (in der Zeichnung nicht gegebenen) Zügel fassen soll und

in der rückwärts gestreckten Rechten ein Gerät hält, in dem man nach der Art, wie es gehalten wird, entweder eine Fackel oder auch ein Schwert erkennen kann. Vor und hinter dem Wagen steht von vorn gesehen je eine, wohl ebenfalls männlich gedachte, Figur, von denen die eine einen ähnlichen Gegenstand in der Linken hält, wie die Figur auf dem Wagen; was die Figur vor dem Wagen mit der linken Hand fasst, ist nicht zu erkennen. Da wir es mit einer Zeichnung des Cyriacus zu thun haben, ist bei der Beurteilung dieser Gruppe, insbesondere ihres Verhältnisses zu dem darunter befindlichen Bauwerk Vorsicht geboten. Ein Blick auf Cyriacus' Zeichnung vom Parthenon (s. Michaelis Archäol. Ztg. 1882 S. 371) (vgl. Tafel 16) kann uns ja lehren, in welcher Weise er Zuthaten der Skulptur bei Bauwerken zu verwerten pflegt. Wenn wir aber auch zugeben werden, dass die Gruppe selbst nicht stilgetreu und sicher auch im einzelnen ungenau wiedergegeben ist, so dürfen wir doch gegen die Anordnung der Gruppe über dem Bauwerk keine Bedenken äussern, denn die Darstellungen auf den unten zu besprechenden kyzikenischen Münzen und der Umstand, dass nach Fauvels Zeugnis (s. o. S. 158) auch über dem Bau auf dem Relief der Asklepiadesinschrift eine Gruppe dargestellt war, machen es mehr als wahrscheinlich, dass Cyriacus hier nicht ganz willkürlich vorgegangen ist, sondern in der That in seiner Vorlage oberhalb des Bauwerks eine figürliche Darstellung gesehen und dieselbe in seiner Weise wiedergegeben hat.

Dieser Punkt ist auch wichtig für die Entscheidung der Frage, ob die Cyriacuszeichnung mit einem der beiden oben betrachteten Monumente zusammenzubringen ist. Da sich, wie wir gesehen haben, dieselbe Darstellung zweimal in Samothrake nachweisen lässt, ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass es auch noch mehr gleichartige Denkmäler auf der Insel gegeben hat und dass also unter Umständen der Cyriacuszeichnung die Geltung eines dritten selbstständigen Beispiels unserer Darstellung zukommen kann. Wahrscheinlich ist das aber nicht, und es ist wenigstens meiner Meinung nach richtiger, die Abhängigkeit der Zeichnung von einem der beiden oben betrach-

zeigt uns wiederum einen Bau mit einer Thüre in der Mitte und zu beiden Seiten derselben die — hier sehr schmalen und um so mehr an Fackeln erinnernden — Stäbe mit den sich um sie herumwindenden Schlangen. Die oberen Enden dieser „Fackeln“ verschwinden undeutlich unter der zierlich wiedergegebenen Blattguirlande, die von Bukranien getragen sich



friesartig um den Bau herumzieht. Über dem Bau giebt Cyriacus eine Gruppe von mehreren Figuren. Auf einem von vier nach rechts stürmenden Pferden gezogenen, nur durch Rad und Deichsel angedeuteten Wagen steht in sehr kühner Stellung eine nur in wenigen Strichen gezeichnete — anscheinend männliche — Figur, die mit der vorgestreckten Linken wohl die (in der Zeichnung nicht gegebenen) Zügel fassen soll und

in der rückwärts gestreckten Rechten ein Gerät hält, in dem man nach der Art, wie es gehalten wird, entweder eine Fackel oder auch ein Schwert erkennen kann. Vor und hinter dem Wagen steht von vorn gesehen je eine, wohl ebenfalls männlich gedachte, Figur, von denen die eine einen ähnlichen Gegenstand in der Linken hält, wie die Figur auf dem Wagen; was die Figur vor dem Wagen mit der linken Hand fasst, ist nicht zu erkennen. Da wir es mit einer Zeichnung des Cyriacus zu thun haben, ist bei der Beurteilung dieser Gruppe, insbesondere ihres Verhältnisses zu dem darunter befindlichen Bauwerk Vorsicht geboten. Ein Blick auf Cyriacus' Zeichnung vom Parthenon (s. Michaelis Archäol. Ztg. 1882 S. 371) (vgl. Tafel 16) kann uns ja lehren, in welcher Weise er Zuthaten der Skulptur bei Bauwerken zu verwerten pflegt. Wenn wir aber auch zugeben werden, dass die Gruppe selbst nicht stilgetreu und sicher auch im einzelnen ungenau wiedergegeben ist, so dürfen wir doch gegen die Anordnung der Gruppe über dem Bauwerk keine Bedenken äussern, denn die Darstellungen auf den unten zu besprechenden kyzikenischen Münzen und der Umstand, dass nach Fauvels Zeugnis (s. o. S. 158) auch über dem Bau auf dem Relief der Asklepiadesinschrift eine Gruppe dargestellt war, machen es mehr als wahrscheinlich, dass Cyriacus hier nicht ganz willkürlich vorgegangen ist, sondern in der That in seiner Vorlage oberhalb des Bauwerks eine figürliche Darstellung gesehen und dieselbe in seiner Weise wiedergegeben hat.

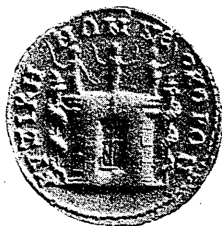
Dieser Punkt ist auch wichtig für die Entscheidung der Frage, ob die Cyriacuszeichnung mit einem der beiden oben betrachteten Monumente zusammenzubringen ist. Da sich, wie wir gesehen haben, dieselbe Darstellung zweimal in Samothrake nachweisen lässt, ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass es auch noch mehr gleichartige Denkmäler auf der Insel gegeben hat und dass also unter Umständen der Cyriacuszeichnung die Geltung eines dritten selbstständigen Beispiels unserer Darstellung zukommen kann. Wahrscheinlich ist das aber nicht, und es ist wenigstens meiner Meinung nach richtiger, die Abhängigkeit der Zeichnung von einem der beiden oben betrach-

teten Reliefs anzunehmen. Sie giebt, wie ich glaube, das von uns oben abgebildete Relief aus dem Jahr des Basileus Demokles wieder. In gleicher Weise für diese Annahme und gegen eine Identificierung der Zeichnung mit der Darstellung der Asklepiadesinschrift, an die man ja wegen der „imagines Cybeles“ vielleicht zunächst denken möchte, spricht nämlich die Notiz des Cyriacus, die wir zu der Zeichnung angemerkt finden: „ad marmoream et ornatissimam basim graecis et latinis litteris epigrammata.“ Inschriften in lateinischen und griechischen Buchstaben las Cyriacus auf dem Stein, der die Vorlage zu seiner Zeichnung trug! Wir sehen, wie vortrefflich dies auf unser Monument passt, während ja von dem Asklepiadesmonument nur griechische Aufschriften bekannt sind. Ferner giebt Cyriacus auch in seiner Zeichnung die Schlangen, die doch, wie wir sahen, in dem Relief des Asklepiades-Monuments fehlten, und zudem war dies letztere ein Cippus, was Cyriacus wohl schwerlich anzumerken unterlassen hätte. Empfohlen wird unsere Ansicht aber vor allem durch den Fundort des Demokles-Reliefs. An der Stelle, an der es entdeckt worden ist, kann es schon Jahrhunderte lang vorhanden und sichtbar gewesen sein, was P h a r d y s besonders hervorhebt, und es ist also möglicherweise an derselben Stelle, an der es jetzt aufgefunden ist, auch von Cyriacus gesehen und gezeichnet worden [50]. Wie sich in diesem Falle das Verhältnis der figürlichen Gruppe zu dem Bauwerk darunter stellt, ob Cyriacus auf dem Stein noch mehr gesehen hat als heute erhalten ist, oder ob er die Figuren einem anderen Monument verwandter Natur (etwa gar der Asklepiadesinschrift selbst?) entnommen und sie seiner im oberen Teil schon damals zerstörten Vorlage hinzugefügt hat, kann nicht entschieden werden [51]. Jedenfalls dürfen wir aber bei der folgenden Untersuchung die Zeichnung des Cyriacus nicht als vollgültiges Dokument neben den beiden Reliefs betrachten und können nur die letzteren als Beweis für das wiederholte Auftreten unserer Darstellung in Samothrake gelten lassen [52].

Dass der in beiden wiedergegebene Bau für den Kultus von Samothrake von Bedeutung gewesen sein muss, ist

wohl ohne weiteres einleuchtend. Est ist daher für uns von grosser Wichtigkeit, der Natur desselben auf den Grund zu kommen. Bei der schlechten Erhaltung des einen und der unsicheren Kunde von dem anderen Monument würde es aber wenig aussichtsvoll erscheinen, wenn wir die Untersuchung über den Bau nur mit Hülfe unserer beiden Reliefs zu führen hätten, und um so wertvoller muss es daher für uns sein, dass wir eine mit der unsrigen auf das engste verwandte Darstellung anderweitig nachweisen können.

Dieselbe findet sich auf Münzen von Kyzikos, auf deren Zusammenhang mit unserer Darstellung schon Boeckh in seinen Bemerkungen zur Asklepiadesinschrift C. I. G. 2158 hingewiesen hat. Wie die beifolgende Abbildung *) nach einem



Exemplar aus der Zeit des Commodus **) (vgl. Mionnet Descr. II S. 544, Nr. 207) veranschaulicht, sind auf diesem Münzbild dieselben Elemente der Darstellung vereint, die uns in den samothrakischen Reliefs begegneten. Wir sehen auch hier wieder den Bau mit der Thür in der Mitte — zu der allerdings keine Stufen führen — und auf anderen Exemplaren ist auch die von Bukranien getragene Blattguirlande, wie wir sie auf dem Relief aus der Zeit des Basileus Demokles und in der Cyriacuszeichnung fanden, angegeben ***). Zu beiden Seiten

*) Dieselbe ist nach einem Abdruck des Pariser Exemplars angefertigt, der mir durch Vermittelung des Herrn Prof. Conze von Imhoof-Blumer zugegangen ist.

**) Die bei Mionnet verzeichneten Exemplare dieses Typus gehören durchgängig der römischen Zeit an, für die Bestimmung der Entstehungszeit des dargestellten Baus ist das vielleicht nicht unwichtig.

***) Vgl. z. B. ein Exemplar dieses Münztypus aus der Zeit des Hadrian Mionnet Descript. II S. 539 Nr. 173, von dem sich eine Ab-

teten Reliefs anzunehmen. Sie giebt, wie ich glaube, das von uns oben abgebildete Relief aus dem Jahr des Basileus Demokles wieder. In gleicher Weise für diese Annahme und gegen eine Identificierung der Zeichnung mit der Darstellung der Asklepiadesinschrift, an die man ja wegen der „imagines Cybeles“ vielleicht zunächst denken möchte, spricht nämlich die Notiz des Cyriacus, die wir zu der Zeichnung angemerkt finden: „ad marmoream et ornatissimam basim graecis et latinis litteris epigrammata.“ Inschriften in lateinischen und griechischen Buchstaben las Cyriacus auf dem Stein, der die Vorlage zu seiner Zeichnung trug! Wir sehen, wie vortrefflich dies auf unser Monument passt, während ja von dem Asklepiadesmonument nur griechische Aufschriften bekannt sind. Ferner giebt Cyriacus auch in seiner Zeichnung die Schlangen, die doch, wie wir sahen, in dem Relief des Asklepiades-Monuments fehlten, und zudem war dies letztere ein Cippus, was Cyriacus wohl schwerlich anzumerken unterlassen hätte. Empfohlen wird unsere Ansicht aber vor allem durch den Fundort des Demokles-Reliefs. An der Stelle, an der es entdeckt worden ist, kann es schon Jahrhunderte lang vorhanden und sichtbar gewesen sein, was P h a r d y s besonders hervorhebt, und es ist also möglicherweise an derselben Stelle, an der es jetzt aufgefunden ist, auch von Cyriacus gesehen und gezeichnet worden [50]. Wie sich in diesem Falle das Verhältnis der figürlichen Gruppe zu dem Bauwerk darunter stellt, ob Cyriacus auf dem Stein noch mehr gesehen hat als heute erhalten ist, oder ob er die Figuren einem anderen Monument verwandter Natur (etwa gar der Asklepiadesinschrift selbst?) entnommen und sie seiner im oberen Teil schon damals zerstörten Vorlage hinzugefügt hat, kann nicht entschieden werden [51]. Jedenfalls dürfen wir aber bei der folgenden Untersuchung die Zeichnung des Cyriacus nicht als vollgültiges Dokument neben den beiden Reliefs betrachten und können nur die letzteren als Beweis für das wiederholte Auftreten unserer Darstellung in Samothrake gelten lassen [52].

Dass der in beiden wiedergegebene Bau für den Kultus von Samothrake von Bedeutung gewesen sein muss, ist

wohl ohne weiteres einleuchtend. Est ist daher für uns von grosser Wichtigkeit, der Natur desselben auf den Grund zu kommen. Bei der schlechten Erhaltung des einen und der unsicheren Kunde von dem anderen Monument würde es aber wenig aussichtsvoll erscheinen, wenn wir die Untersuchung über den Bau nur mit Hülfe unserer beiden Reliefs zu führen hätten, und um so wertvoller muss es daher für uns sein, dass wir eine mit der unsrigen auf das engste verwandte Darstellung anderweitig nachweisen können.

Dieselbe findet sich auf Münzen von Kyzikos, auf deren Zusammenhang mit unserer Darstellung schon Boeckh in seinen Bemerkungen zur Asklepiadesinschrift C. I. G. 2158 hingewiesen hat. Wie die beifolgende Abbildung *) nach einem



Exemplar aus der Zeit des Commodus **) (vgl. Mionnet Descr. II S. 544, Nr. 207) veranschaulicht, sind auf diesem Münzbild dieselben Elemente der Darstellung vereint, die uns in den samothrakischen Reliefs begegneten. Wir sehen auch hier wieder den Bau mit der Thür in der Mitte — zu der allerdings keine Stufen führen — und auf anderen Exemplaren ist auch die von Bukranien getragene Blattguirlande, wie wir sie auf dem Relief aus der Zeit des Basileus Demokles und in der Cyriacuszeichnung fanden, angegeben ***). Zu beiden Seiten

*) Dieselbe ist nach einem Abdruck des Pariser Exemplars angefertigt, der mir durch Vermittelung des Herrn Prof. Conze von Imhoof-Blumer zugegangen ist.

**) Die bei Mionnet verzeichneten Exemplare dieses Typus gehören durchgängig der römischen Zeit an, für die Bestimmung der Entstehungszeit des dargestellten Baus ist das vielleicht nicht unwichtig.

***) Vgl. z. B. ein Exemplar dieses Münztypus aus der Zeit des Hadrian Mionnet Descript. II S. 539 Nr. 173, von dem sich eine Ab-

des Baus stehen die hier deutlich als solche gekennzeichneten Fackeln mit den sich um sie herumwindenden Schlangen. Dass sie hier nicht unmittelbar neben der Thür, sondern zu beiden Seiten des Baus selbst stehen, wird wohl niemand als eine Abweichung wesentlicher Natur bezeichnen wollen. Diese Platzveränderung kann in lediglich technischen Gründen ihre Ursache gehabt haben — wenn es etwa der Stempelschneider, der die Darstellung für das Rund des Münzbildes herzurichten hatte, der Deutlichkeit halber für richtig hielt, bei den kleinen Verhältnissen die Fackeln in dem freien Raum neben dem Bau anzuordnen — doch auch wenn dieser Unterschied in der Wirklichkeit vorhanden gewesen ist, so bedeutet er doch gar nichts, da wir die Fackeln auf den samothrakischen Reliefs wohl schwerlich als integrierende Bestandteile des dargestellten Bauwerks anzusehen haben, sondern uns dieselben vor dem Bau aufgestellt denken müssen. Über dem Bau erblicken wir drei ruhig stehende weibliche Gestalten, die mittlere von vorn gesehen, die beiden anderen nach aussen gewandt im Profil, alle drei halten in jeder Hand eine Fackel. Eine nähere Charakterisierung fehlt sonst, auch sind die Frauen vollständig gleich behandelt [53]. Wir werden uns bei dieser Gruppe sofort der „imagines Cybeles“ in dem Relief der Asklepiadesinschrift erinnern und ebenso der Figuren, welche Cyriacus über dem Bau in seiner Zeichnung gegeben hat.

Ehe wir jedoch zu einer eingehenden Betrachtung und Würdigung der Darstellung übergehen, müssen wir, um feststellen zu können, in wie weit wir das kyzikenische Münzbild zur Deutung der samothrakischen Reliefs verwerten dürfen, zunächst den Zusammenhang der Monumente und der Münzen des näheren zu erläutern suchen. Dabei verdient es wohl an erster Stelle hervorgehoben zu werden, dass jener Asklepiades, über dessen Weihinschrift sich die eine der beiden samothrakischen Wiedergaben unserer Darstellung angebracht findet, ein Kyzikener ist. Es ist ja möglich und sogar wahrscheinlich, dass dies nur ein zufälliges Zusammentreffen ist. Bevor wir aber das

bildung, wie mir Herr Prof. Michaelis mitteilt, bei Lajard Recherches sur le culte — — — de Venus auf Tafel XV Nr. 10 findet.

Relief aus dem Jahr des Demokles kannten, konnte man auch auf eine andere Vermutung kommen; es schien wenigstens nicht unstatthaft, anzunehmen, dass wir in dem Relief auf dem Denkmal des Kyzikeners Asklepiades einfach eine Wiederholung des kyzikenischen Münzbildes und also eine Anspielung auf kyzikenische Verhältnisse zu erblicken hätten, dass daher für den samothrakischen Kult gar nichts aus dieser Darstellung zu folgern sei. Diese Annahme, der z. B. auch Boeckh unter Zurücknahme seiner zu C. I. G. 2158 über die Asklepiadesinschrift geäusserten Ansicht Raum gegeben hatte (vgl. die Bemerkungen zu C. I. G. 3663 S. 921), ist jetzt nach der Auffindung des neuen samothrakischen Reliefs nicht mehr zulässig. Denn es liegt keinerlei Anhaltspunkt dafür vor, dass auch dies letztere in irgend welchem Zusammenhang mit Kyzikos stände. Wir müssen daher anerkennen, dass in der Darstellung beider Reliefs eine Anknüpfung an samothrakische Verhältnisse vorliegt; ihre Wiederholung auf den kyzikenischen Münzen aber muss ihre Ursachen in Beziehungen verwandtschaftlicher Natur zwischen den samothrakischen Mysterien und einem der in Kyzikos gepflegten Kulten gehabt haben. Dass eine nähere Verbindung zwischen Kyzikos und Samothrake auf dem Gebiet des Kultus bestanden hat, ist ja nun auch hinlänglich bezeugt*). Unter der doch im ganzen recht spärlichen Zahl samothrakischer Inschriften haben sich nämlich 3 Urkunden gefunden, die eine Doppeldatierung nach samothrakischen und kyzikenischen Eponymen bieten. Die erste ist unsere Asklepiadesinschrift, in dem Praescript heisst es hier: „ἐπὶ βασιλέως Δίνωνος τοῦ Ἀπολλωνίδου, [ἀ]γορανομοῦντος Ἑρμο[κρίτου?] τοῦ Ἀ[γα]θοκ[λ]ε[ίδ]ου, ὡς δὲ Κυζικηνοὶ [ἐ]πὶ Ἑταιρίωνος τοῦ Εὐμνήστου ἱ[ππά]ρ[χεω].“ Asklepiades war, wie wir oben dargethan haben, nach Samothrake berufen, um Tempelbauten und Arbeiten an den „ἱεροὶ Ἑρμαῖ“ auszuführen, es handelt sich also um Handlungen kultlicher Natur. Die zweite Urkunde ist die Inschrift Untersuchungen I S. 43 No. 21 (T. 61 No. 21). Nur der Anfang ist erhalten, derselbe lautet: „ἐπὶ βασιλέως Εὐμάχου τοῦ Τημένου,

*) Vgl. Marquardt Kyzikos u. sein Gebiet S. 126 ff. Archäol. Untersuch. auf Samothrake I S. 43 f. II S. 113 f.

ὡς δὲ Κυζικηνοὶ ἄγουσιν ἐπὶ Ἱππονίκου τοῦ Λυσαγόρου ἱππάρχεω, ἱεροποιο[ὶ] οἱ ἀποσταλέντες ὑπὸ τοῦ δήμου τοῦ Κυζικηνῶν [Δι]ογένης Ἀττάλου . . ." Auch hier handelt es sich offenbar um einen Vorgang kultlichen Charakters, zu dem die schlechthin ἱεροποιοί genannten Kultusbeamten vom Demos von Kyzikos — ähnlich wie auch Asklepiades — nach Samothrake gesandt waren. In der dritten Urkunde steht die kyzikenische Datierung voran, sie ist von Boeckh (C. I. G. 2157) veröffentlicht und lautet: „Κυζικηνῶν ἱεροποιοὶ καὶ μυστηρίων εὐσεβεῖς ἐπὶ Ἀντιγένους τοῦ Ἑρμαγόρου ἱππάρχεω, [ὡς δὲ] Σαμοθρᾷκες ἐπὶ βασιλέως Ἀριδήλου [τοῦ] . . . ιχος

Παρμενίσκος Ἀριστέως
Φιλό]ξενος Φιλοξένου
[μύσ]ται εὐσεβεῖς
Ἀσκληπιάδης Ἀ[ττ]άλου *)
Θερσίων Ἡρογείτονος
Κυβερνήτης Μενοφίλου.

Diese Inschrift stammt offenbar von der Basis eines Weihgeschenks her, das die kyzikenischen Hieropoeen [54]) zusammen mit den drei Mysten — die, wie die Anführung des Asklepiades beweist, auch aus Kyzikos stammen — in Samothrake geweiht hatten **). Dass die ersteren hier als Hieropoeen auftreten und nicht, wie man es doch erwarten sollte, einfach als Mysten oder Epopten, lässt darauf schliessen, dass ihr priesterliches Amt in irgend welchen Beziehungen zum samothrakischen Kult gestanden habe [55]). In allen drei Urkunden tritt uns also der Zusammenhang von Kyzikos und Samothrake auf dem Gebiet des Kultus deutlich entgegen. Welcher der zahlreichen in Kyzikos gepflegten Gottesdienste es gewesen ist, mit dem die samothrakischen Mysterien in näherer Verbindung standen und in welchem wir dementsprechend das Vorbild für das Münzbild zu suchen haben, geht aus den Inschriften nicht hervor [56]). Marquardt (a. a. O. S. 126) hat hierfür den Kult der Demeter und Kora in Anspruch genommen, Boeckh a. a. O., Conze

*) Offenbar der Architekt; vgl. Boeckh zu der Inschrift.

**) Vgl. Boeckh a. a. O. Marquardt Kyzikos und sein Gebiet S. 126.

und Benndorf haben sich für den Zusammenhang der samothrakischen Mysterien mit dem Kybelekult von Kyzikos ausgesprochen. Beides ist ja möglich, denn beide angeführten Kulte waren ja mystischer Natur*). Aber das Richtige trifft doch wohl die Ansicht der drei zuletzt genannten Forscher. Die Hauptgöttin des samothrakischen Göttervereins war ja, wie die Münzen von Samothrake beweisen (s. o.), eine der Kybele im Äusseren völlig gleichgebildete und in ihrem Wesen wohl auch nah verwandte Gottheit, und der samothrakische Mysterienkult hat sich vielleicht im direkten Anschluss an den älteren Dienst der Kybele entwickelt (s. o.) Ein verwandtschaftliches Verhältnis des Mysterienkults zu dem Dienst der Kybele in Kyzikos würde sich also auf diese Weise sehr einfach erklären. Anführen lässt sich hierfür vielleicht auch, dass wir mit einiger Wahrscheinlichkeit die ἱεροποιοί im Dienst der Kybele unterbringen können. In der Inschrift zu Ehren der Kleidike (C. I. G. 3657) begegnen uns Priesterinnen im Dienst der „μήτηρ Πλακιανή“ — einer der drei Gestalten, unter denen Kybele in Kyzikos verehrt wurde, s. u. — welche den Namen tragen „ἱεροποιοὶ αἱ προσαγορευόμενοι θαλάσσιαι“, und es ist doch wenigstens nicht unwahrscheinlich, dass wir in diesen die weiblichen Genossen unserer ἱεροποιοὶ Κυζικηνοί zu erblicken haben, dass also auch die letzteren ihres Amtes im Dienst der Kybele gewaltet haben. Auch von unserem Münzbild lässt es sich schliesslich wahrscheinlich machen, dass es mit dem Kybelekult von Kyzikos in naher Berührung steht. Über dem Bau sind drei in ihrem Äusseren völlig gleichartig gebildete Frauengestalten mit Fackeln in den Händen dargestellt. Marquardt a. a. O. S. 102 hält dieselben für Priesterinnen, aber wohl nur deshalb, weil er sich infolge eines seltsamen Irrtums die Frauen nicht über, sondern neben dem Bau angebracht denkt. Durch ihre Stellung über dem Bau werden die drei Frauen aber, wie schon Conze bei der Besprechung der Asklepiades-

*) Vgl. hierfür z. B. die von Mordtmann aus kyzikenischen Inschriften zusammengestellten Mystentitel Athen. Mittlg. VI S. 51, und C. I. G. 3663 mit den Bemerkungen von Boeckh.

inschrift von den dort dargestellten Figuren hervorgehoben hat, deutlich als die Herrinnen desselben bezeichnet, und wir können in ihnen deshalb einzig und allein Göttinnen erkennen. Wegen der völlig gleichartigen Bildung aller drei Frauen müssen es eng verwandte Gottheiten sein. Von einem Hekatekult in Kyzikos — an den man wohl zunächst denken würde — wissen wir nichts, dagegen steht fest, dass Kybele in Kyzikos unter drei Gestalten und unter drei Namen — Plakiane, Dindymene und Lobrine — verehrt worden ist*). Da ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass wir diese in den Frauen auf dem Münzbild zu erkennen haben [57]). In den Fackeln und dem zwischen ihnen dargestellten Bauwerk hätten wir also Elemente des kyzikenischen Kybelekults zu erkennen, und bei der Verwandtschaft dieses letzteren mit dem samothrakischen Mysterienkult sind wir wohl berechtigt, das kyzikenische Münzbild im vollsten Umfang zur Deutung für die samothrakischen Reliefs zu verwerten [58]).

Auf den Münzen ist ja nun der Bau, um den es sich für uns vor allem handelt, vollständig erhalten, und auf allen ist er deutlich als Rundbau charakterisiert, auch auf unserem Exemplar, wenn die Rundform in der Abbildung auch nicht so deutlich wie im Original zum Ausdruck gelangt ist**). Hierzu stimmt ja nun vortrefflich das, was Fauvel uns von dem Bau auf der Asklepiadesinschrift berichtet, Aberdeens Beschreibung dagegen und ebenso auch dem Anschein nach der Bau auf dem oben abgebildeten Relief stehen in einem gewissen Gegensatz zu dieser Thatsache. Bei der Übereinstimmung der ganzen Darstellung und besonders auch bei der sonstigen durchaus gleichartigen Bildung des Baues selber in dem Münzbild und auf dem Relief müssen wir aber, glaube ich, die Identität auch auf die Form des dargestellten Baues ausdehnen, und da nun in den Münzen

*) Vgl. Marquardt a. a. O. S. 95 ff. Lolling Athenische Mittlg. VII S. 153 Anm. 2.

**) Vgl. auch die Beschreibungen und Bemerkungen von Mionnet a. a. O. u. ö. und Niemann Arch. Unters. auf Sam. I S. 84 Anm. 1.

der Bau völlig erhalten ist, verdient sicherlich für die Entscheidung über die Gestalt des Baues die Darstellung auf den Münzen den Vorzug. Wir haben daher wohl bei dem Relief der Asklepiadesinschrift der Deutung Fauvels den Vorzug zu geben und sind gezwungen, trotz des Eindrucks, den unser Relief auf jeden unbefangenen Beschauer machen muss, auch den auf diesem wiedergegebenen Bau als Rundbau aufzufassen; es kann ja bei der Flachheit des Reliefs sehr leicht durch die Schuld eines minder geschickten Arbeiters gekommen sein, dass die Rundform weniger deutlich zum Ausdruck gelangt ist. Wie gesagt trat aber auch vielleicht beim oberen und unteren Abschluss des Baus die Form desselben deutlicher in die Erscheinung.

Was für einer Bestimmung diente nun dieser Rundbau? Mionnet und ihm folgend Marquardt erklären den Bau auf den kyzikenischen Münzen für einen Altar, Niemann sieht in ihm einen Tempel; in dem Relief der Asklepiadesinschrift erblickten alle, die es beschrieben haben, die Wiedergabe eines Tempels, sei es nun eines Rundtempels, sei es der Front eines rechtwinklig geschlossenen Tempelhauses. Eine Entscheidung in dieser Frage aus der Betrachtung des von uns oben abgebildeten Reliefs heraus zu treffen, scheint mir bei der schlechten Erhaltung desselben unmöglich zu sein. Altäre von einer ähnlichen Gestalt wie das in Frage stehende Bauwerk mit einer Thüre in der Mitte begegnen ja öfters, besonders auf Münzen (vgl. z. B. Cohen Descr. des monnaies impériales I S. 94 Nr. 228; S. 147 Nr. 578; S. 479 Nr. 95 — vgl. Catalog of the Grec. Coins in the Brit. Mus. XIII. Pontus T. 36, 1), und die Richtigkeit beider Deutungen ist daher für die Darstellung sowohl der Reliefs wie des Münzbildes zunächst als möglich zuzugeben. Ja es scheint sogar ein sicheres Urteil in dieser Frage auf Grund des bisher vorliegenden Materials überhaupt ausgeschlossen, denn auch eine Umschau unter den übrigen Münzen von Kyzikos, auf denen sich Excerpte und Variationen unseres Münztypus häufig finden, hilft nicht viel weiter. Auf einer Münze aus der Zeit Caracallas (Mionnet II S. 546 Nr. 220) erscheint unser ganzes Münz-

bild — das Bauwerk mit den drei Frauen darüber und den Schlangenfackeln zu beiden Seiten — neben einem mit Säulenhalle und Giebeldach gezierten Tempel, und zwar reicht unser Bau mit seinem oberen Abschluss bis zum Ansatz des Giebels hinan. Er tritt uns hier als eine völlig ungegliederte Masse entgegen, und die Thüre ist zu einer die Mitte des Baus einnehmenden Öffnung geworden. In Form und Aufbau macht er daher hier weit eher den Eindruck eines Altars als den eines Tempelgebäudes, und eben daraufhin könnte ja auch die Zusammenstellung mit dem Tempel führen. Dieses Moment kann jedoch nicht entscheiden, denn der Bau ist in dem Münzbild, wie gesagt, fast ebenso hoch wie der Tempel, und das Fehlen jeglicher architektonischen Angabe muss, wie wir aus den sonstigen Darstellungen ersehen, auch bei dem architektonisch gegliederten „Altar“ als etwas Ungewöhnliches erscheinen. Und um so weniger Gewicht werden wir diesem Umstand beimessen, als wir neben das eben betrachtete Münzbild einen zweiten kyzikenischen Münztypus zu setzen haben, der — wenigstens nach unserem Dafürhalten — ganz entschieden für die Deutung des Baues als Tempel spricht. Auf diesem finden wir nämlich (vgl. Mionnet II S. 534 ff. Nr. 139; 143; 212; 238; 242; Suppl. V S. 313 Nr. 193; S. 350 Nr. 447; vgl. Numism. Mus. Arigon. vir. ill. T. III f. 14) die beiden Schlangenfackeln genau wie in unserem Gepräge dargestellt, aber zwischen ihnen nicht den grossen Bau mit der Thür in der Mitte, sondern einen ganz kleinen, bald rund bald viereckig gebildeten Altar, meist mit Feuer, ohne die drei Frauen darüber. Beide Münztypen sind, wie die Fackeln beweisen, einem und demselben Kultuskreis entnommen, und im Anschluss hieran scheint die Folgerung, der auch Niemann Ausdruck gegeben hat, fast unabweisbar, dass der grosse Bau keinen Altar, sondern vielmehr einen Rundtempel darstelle. Freilich ist es ja möglich, dass es neben dem kleinen Altar in Kyzikos auch einen grossen Altar gegeben habe und dass man vielleicht beliebig bald diesen bald jenen in dem Münzbild verwendete, möglicherweise hat man auch denselben Altar bald klein (mit Feuer) bald gross (ohne Feuer) dargestellt.

Hiergegen spricht jedoch einigermassen die Gleichzeitigkeit beider Münztypen, und jedenfalls erklärt sich der Wechsel in der Darstellung viel einfacher, wenn wir den grösseren Bau mit der Thür in der Mitte als Tempel auffassen, zu dem dann etwa der kleine Altar gehörte oder innerhalb dessen er aufgestellt war. Wir können daher Mionnets und Marquardts Deutung nicht ohne weiteres beitreten und müssen es vorerst mindestens als unentschieden bezeichnen, ob der dargestellte Bau als Altar oder als Tempel aufzufassen ist. Was von dem Bau auf den Münzen gilt, gilt nun natürlich auch von dem auf den samothrakischen Reliefs dargestellten. Ist es ein Tempel und also ein Rundtempel, dann läge ja die Beziehung auf das Arsinoeion am nächsten, diese wird aber durch den Unterschied zwischen der bildlichen Darstellung und der doch ziemlich gesicherten Niemann'schen Rekonstruktion unmöglich gemacht. Wir müssten dann also einen zweiten Rundbau in Samothrake annehmen, dessen Platz an der Kultusstätte uns noch unbekannt wäre [59]). Ist dagegen die Deutung des Baus als eines Altars die richtige und dann also, wie hervorgehoben wurde, als eines monumentalen Altars wie in Olympia, Pergamon und anderen Orten, so würden wir auch dessen Platz bis jetzt noch nicht kennen, was bei der genauen Durchforschung der samothrakischen Kultusstätte durch die beiden österreichischen Expeditionen immerhin Bedenken erregen kann. Ein weiteres Bedenken würde sich auch an das Verhältnis des Altars zu den Opfergruben im alten und neuen Tempel knüpfen. Jedoch würde sich hierfür vielleicht eine Erklärung finden lassen, wenigstens besitzen wir mehrere Belege für Altardienst im Kult der samothrakischen Götter. So berichtet uns Diodor (V 47), dass die aus der grossen Flut, welche einst Samothrake betroffen, geretteten „κύκλῳ περὶ ὅλην τὴν νῆσον ὅρους θέσθαι τῆς σωτηρίας, καὶ βωμοὺς ἱδρύσασθαι, ἐφ' ὧν μέχρι τοῦ νῦν θύειν". Bei Juvenal (III 144) heisst es: „iures licet et Samothracum | et nostrorum aras", und von Alexander wird uns ja, wie oben S. 145 erwähnt wurde, berichtet, dass er den samothrakischen Göttern Altäre aufgestellt habe. Ein besonders wertvolles Zeugnis für Altardienst im Kult der grossen Götter ist

aber der von Lolling in dem Dorfe Jalowa unweit Sestos gefundene kleine Rundaltar, der laut der Inschrift Θεοῖς τοῖς ἐν Σαμοθρᾴκῃ geweiht ist*). Die Rundform und die reiche Verzierung desselben mit dekorativen Ornamenten — Lolling sagt: „Es war ein oben mit Zahnschnitten, Eier- und Perlenstab geschmückter, unten ebenfalls reich gegliederter, sorgfältig gearbeiteter Rundaltar aus weissem Marmor", um dessen oberen Abschluss sich eine „von Bukranien mit Tänien getragene zierliche Blattguirlande" mit eingestreuten achtblättrigen Rosetten herumzog — entbehrt bei der Form und Ausstattung des in Frage stehenden Bauwerks sicher nicht eines gewissen Interesses [60]). Welche Bedeutung bei dem „Altar" die Thür gehabt hätte, ob sie rein ornamental aufzufassen wäre, oder ob wir aus ihrem Vorhandensein auf besonders geartete Opferriten etwa der Art, wie sie Marquardt (Kyzikos und sein Gebiet S. 102) andeutet, zu schliessen haben, mag bei dem bisherigen Stand der Frage dahingestellt bleiben. Vielleicht bringt ja hierfür wie für die ganze Frage einmal neu hinzutretendes Material eine definitive Entscheidung.

Einige Worte sind noch über die übrigen Elemente der Darstellung hinzuzufügen. Die Bedeutung der Fackeln in einem Mysterienkult bedarf wohl kaum einer Erläuterung. In Eleusis waren Fackeln die Attribute der Mysteriengottheiten, vor allen Dingen auch des Iakchos (Paus. I 24), Fackeln beleuchteten die geheimnissvollen Mysterienfeiern im Telesterion, und sie spielten vor allem in den „δρώμενα" selbst eine grosse Rolle. Wie sie gerade als Symbole dieser letzteren bei den Alten galten, das beweisen Stellen, wie Aristides I S. 421 (Dind.) im Eleusinios: „ὦ δᾆδες, ὑφ' οἵων ἀνδρῶν ἀπέσβητε", womit gesagt sein soll, dass die Dromena im Weihetempel nicht mehr stattfinden können, oder Libanios IV S. 189, der den Iakchos nennt, τὸν μυστικὸν θεὸν βακχεύοντα καὶ δᾳδουχοῦντα καὶ τὰς ἐξ ἀνακτόρου λαμπάδας αἰωροῦντα (angeführt bei Lobeck Aglaoph. S. 60) (vgl. auch die oben S. 30 citierte Athenaeusstelle und das Anm. 40 aus Pausanias über den Kult

---

*) Vgl. Lolling Athen. Mittlg. VI S. 209.

der Demeter Pelasgia Beigebrachte). Vielfach finden wir daher auch Fackeln in den bildlichen Verzierungen, besonders an Altären in Eleusis verwertet, so vor allem an den beiden vor den Triumphbogen aufgestellten (S S auf dem Plan, vgl. oben S. 111). Fraglich könnte es sein, ob wir sie in unseren Reliefs und in den Münzbildern nur als Zuthat der Darstellung zu betrachten haben, oder ob in der That die Fackeln zu beiden Seiten der Thüre, resp. des Bauwerks selbst aufgestellt waren. Es könnte ja sein, dass man sie in den Darstellungen nur zu dem Bauwerk hinzugesetzt habe, um symbolisch die Verwendung desselben im Kultus anzudeuten. Jedoch muss man wohl in Betracht ziehen, dass, nach den Darstellungen auf den Münzen zu schliessen, die Fackeln Pfeiler von sehr bedeutender Höhe gewesen sein müssen, denn sie erscheinen ja höher als das zwischen ihnen dargestellte grosse Bauwerk (vgl. die obige Abbildung), während der kleine Altar sich ganz winzig zwischen ihnen ausnimmt. Es lässt sich daher wohl annehmen, dass in der That zu beiden Seiten des in Frage stehenden Baus, resp. der Thüre des Baus solche monumentale Fackeln aufgestellt waren und unser Münzbild also ebenso wie die Reliefs nur eine getreue Wiedergabe der Wirklichkeit ist. Auf einigen kyzikenischen Münzen, auf die ich durch Herrn Dr. Imhoof-Blumer aufmerksam gemacht wurde, erscheint, wie die beifolgende nach einem Abdruck, den ich eben-



falls der Güte Imhoof-Blumers verdanke, gefertigte Abbildung zeigt, eine unserer Schlangenfackeln allein — es handelt sich offenbar um ein Excerpt aus dem vollständigen Münzbild — die mit ihrem unteren Ende auf einer Basis aufzustehen scheint und Imhoof-Blumer ist denn auch der Ansicht, dass wir uns in der That die Fackeln auf derartigen Basen stehend zu denken hätten. Jedoch scheint es mir nicht ausge-

schlossen, dass es sich überhaupt nicht um eine einfache Basis handelt, sondern um eine Cista, die vor der Fackel aufgestellt ist und aus der die Schlange, welche sich um die Fackel windet, herausgekrochen ist, wenigstens scheint mir dies Motiv in unserem Münzbild angedeutet zu sein (wie es ja ähnlich häufig wiederkehrt, man denke nur an die Darstellung an der Basis des Farnesischen Stiers; verwandter Natur ist auch die Darstellung auf den Cistophoren, wo allerdings die Schlange in die Cista hineinkriecht). Immerhin ist es ja aber möglich, dass doch nur eine einfache Basis gemeint ist und dass wir uns in der That die Fackel auf dieser stehend zu denken haben; in diesem Falle wäre natürlich dieses Münzbild ein weiterer Beleg dafür, dass die Fackeln in Wirklichkeit, wie wir oben andeuteten, neben dem Bauwerk aufgestellt waren, und wir müssten sie uns dann also auch hier auf derartigen Basen stehend denken.

Die Schlangen fehlten, wie hervorgehoben wurde, in dem Relief der Asklepiadesinschrift, es kann daher nicht mit Bestimmtheit gesagt werden, ob wir in denselben die Wiedergabe einer in der Wirklichkeit vorhandenen plastischen Darstellung zu erblicken haben. Ihre Bedeutung im Kultus erklärt sich durch die chthonische Natur der samothrakischen Gottheiten.

Von den Frauen, welche wir über dem Bau in den kyzikenischen Münzen angebracht finden, war schon oben die Rede. Diese sind sicher nur Zuthat in der Darstellung, und es ist nicht anzunehmen, dass sie eine in Wirklichkeit vorhandene, etwa auf dem Bau aufgestellte figürliche Gruppe wiedergeben; dagegen spricht ja auch, dass die Frauen, wie hervorgehoben wurde, durchaus nicht gleichartig in den verschiedenen Exemplaren unseres Münztypus erscheinen, sondern bald in ruhiger Stellung, bald in eiliger Bewegung dargestellt sind. Wir werden durch diese Gruppe noch einmal zurückgelenkt zu den „imagines Cybeles“, die Fauvel erwähnt, und zu den von Cyriacus gezeichneten Figuren. Dass zwischen diesen beiden ein Zusammenhang bestehe, wurde schon oben angedeutet, und wir haben uns wohl die Gruppe in dem Re-

lief des Asklepiadesmonuments ungefähr nach den von Cyriacus gegebenen Andeutungen zu ergänzen. Dass Cyriacus männliche Figuren gezeichnet hat, verschlägt nichts. Die Kleidung seiner Gestalten ist eine so phantastische, dass sie auf Genauigkeit keinen Anspruch erheben kann, wie wir denn überhaupt mehr als die allgemeinen Umrisse der Gruppe aus der Zeichnung nicht entnehmen dürfen. Nur mit grösster Zurückhaltung möchte ich daher auch einer Vermutung über den Inhalt der Gruppe Ausdruck geben. Auf kyzikenischen Münzen kehrt in ganz ähnlicher Auffassung wie die Mittelfigur unserer Gruppe eine ihre Tochter suchende Demeter auf einem Zweigespann mit einer Fackel in den Händen wieder (vgl. Mionnet Suppl. V S. 325 Nr. 273, S. 332 Nr. 324). Bei der nahen Verwandtschaft von Kyzikos und Samothrake scheint mir dies nicht der Bedeutung zu entbehren. Von der mutmasslichen Mittelfigur im Giebelfeld des neuen Tempels in Samothrake, „einer lebhaft ausschreitenden weiblichen Gestalt“ (vgl. Untersuchungen I T. 39 u. 40), hat Conze Untersuchungen I S. 43 ausgeführt: „Die Kyzikener, welche den Mysterienkult mit Samothrake gemein hatten, setzten auf ihre Münzen mehrfach das Bild der in eilendem Laufe ihre verlorene Tochter suchenden Demeter (zusammengestellt bei R. Foerster, der Raub und die Rückkehr der Persephone S. 253). Der noch vorhandene Teil der Mittelfigur ähnelt jener Demeter kyzikenischer Münzen in der Bewegung hinlänglich, um die Annahme nahe zu legen, dass auch die Samothrakier unsern Tempelgiebel mit demselben Vorgange schmückten“ [61]). Unter diesen Umständen scheint es mir nicht zu gewagt, eine ähnliche Kombination der Frau auf dem Zweigespann der kyzikenischen Münzen mit der Mittelfigur in der von Cyriacus gezeichneten Gruppe vorzunehmen, und wenn wir auch bei der Interpretation einer Gruppe, die nur in einer Zeichnung des Cyriacus bekannt ist, nicht vorsichtig genug sein können, ist es doch wohl gestattet, die Vermutung zu äussern, dass in der That in der Vorlage des Cyriacus ein ähnlicher Vorgang dargestellt war, wie der, den Conze in dem Giebelfeld des neuen Tempels vermutet, nur mit dem Unter-

schied natürlich, dass in dem Relief die suchende Göttin auf dem Viergespann stand, während sie in dem Giebelfeld zu Fusse dahineilend erschien. Auch für diese Frage bringt ja vielleicht einmal neues Material weitere Aufklärung [62]).

Kehren wir jetzt nach dieser längeren Abschweifung, wieder zu der Darstellung der Entwicklung der samothrakischen Kultusstätte zurück.

Der zweite Neubau an der Kultusstätte in dieser Periode war, nach dem, was wir oben ausgeführt haben, die Stoa. Dass wir diese für eine hellenistische Kultusstätte ganz selbstverständliche Anlage als eine Schöpfung des samothrakischen Gemeinwesens selbst oder als Stiftung einer minder reichen Persönlichkeit zu betrachten haben, haben wir auch schon betont. Da bei den Verhältnissen auf der Insel die Stoa in erster Linie ein Nutzbau war *), ist es wohl das Wahrscheinlichste, dass seine Errichtung auf Kosten der einheimischen Gemeinde selbst erfolgte. Es war ein langgestreckter schmaler Bau dorischer Ordnung, der im Westen den Abschluss der ganzen Kultusstätte bildete. Ob das Terrain hier jenseits des Baches schon in früheren Zeiten zu der Kultusstätte im engeren Sinn — im weiteren Sinn war ja die ganze Insel ein Heiligtum — gehört hat, ist zweifelhaft. An die Stelle eines früheren Baus scheint die Stoa nicht getreten zu sein, und es war bei der ersten Anlage wohl schon durch die Beschaffenheit des Terrains bedingt, dass der heilige Bezirk sich zunächst auf den von den beiden Wasserläufen eingeschlossenen Raum beschränkte. Die Anlage der Stoa bedeutete somit zugleich eine bedeutende Erweiterung des heiligen Bezirks; aber durch den Bach von der eigentlichen Tempelstätte getrennt, mag doch dieser ganze Teil auch späterhin immer etwas mehr profaner Natur gewesen sein, besonders wenn, wie Conze will (Untersuchungen II 52), die Stoa auch zu nächtlicher Unterkunft der Besucher gedient hat.

Eine Hauptbestimmung der Halle war wohl auch, einen wirkungsvollen Hintergrund für die vor ihr zahlreich aufgestellten

---

*) S. Archaeol. Unters. II S. 112.

Weihgeschenke abzugeben. Es ist bezeichnend für die „auf malerische Wirkung ausgehende Raumdisposition“ der hellenistischen Architektur, dass gerade dieser höchst gelegene Punkt der ganzen Feststätte, von dem die Böschung steil gegen den Bach abfiel, dazu ausgewählt wurde, für diese Anlagen den Platz herzugeben. Von hier aus hatten die in der Wandelhalle sich Ergehenden den schönsten Überblick über die gesamten Bauten des heiligen Bezirks, und die vor der Halle befindlichen Weihgeschenke waren hier, wo sie von der ganzen Kultusstätte aus erblickt werden konnten, um so wirkungsvoller aufgestellt, als infolge des Hintergrundes das Auge des Beschauers nicht an ihnen vorbei in die Weite schweifen konnte. Etwas abseits von den anderen Anathemen, auf dem höchst gelegenen Platz des ganzen Heiligtums stand die Nike des Demetrius. Den Hintergrund für sie gab der hier im Süden aufsteigende Hügel ab, dessen Abhang mit einer Polygonmauer aufgeböscht war. Wie aus Benndorfs feinsinniger Analyse der Gewandbehandlung der Figur hervorgeht, war sie zuerst und vor allem nach der Stoa orientiert, beherrschte sodann aber auch, über dem Abhang stehend, das ganze Tempelgebiet.

Der wichtigste Bau, dessen Entstehung die Kultusstätte dieser Periode verdankt, ist der neue Tempel. Wie der Bau der Arsinoe bestand auch er in seinem ganzen Aufbau aus Marmorquadern, ein kostspieliges Unternehmen besonders auf der marmorarmen Insel, und schon deshalb wohl auch eine Stiftung der Ptolemaeer. In einer Länge von 39,61 m. und einer Breite von 13,22 m trat er neben den alten Tempel, den er also ergänzte, nicht etwa ersetzte, wie wir dies ähnlich so oft in Griechenland finden (vgl. den Parthenon und den alten Athenatempel auf der Burg, den alten und neuen Dionysostempel in der Unterstadt, den alten und neuen Nemesistempel in Rhamnus u. a.). Wie der alte Tempel war er nicht nach Osten orientiert, eine Thatsache, aus der wir aber schwerlich weiter gehende Schlüsse zu ziehen berechtigt sind. Erstens zeigt schon die doch nicht ganz gleiche Lage beider Tempel, dass (ähnlich wie bei den neu aufgedeckten Tempeln in Locri)

nicht viel Wert auf eine bestimmte Orientierung gelegt wurde, sodann haben wir jetzt in dem verwandten thebanischen Kult einen nach Osten orientierten Tempel kennen gelernt, und wir können daher höchstens sagen, dass der Charakter des chthonischen Kultes eine östliche Orientierung nicht erforderte; veranlasst wurde die durch die Ausgrabungen festgestellte nördliche zweifelsohne durch die Beschaffenheit des Terrains.

Die auffallende Gestalt ist genügend bekannt und gewürdigt worden. Wie dem eleusinischen Telesterion und dem in Lykosura aufgedeckten Tempel war ihm eine tiefe Vorhalle vorgelegt, während auf den Langseiten Säulenstellungen nicht vorhanden waren. Das Innere des Tempels war dreischiffig abgeteilt. Dafür dass die Trennung der einzelnen Schiffe durch Säulen- oder Pfeilerstellungen gebildet worden wäre, hat sich zwar ein bestimmter Anhalt bei den Ausgrabungen nicht ergeben, aber es ist doch wohl eines von beiden anzunehmen, da an Mauern im Inneren als Trennungsglieder kaum zu denken ist. Den südlichen Abschluss des Baus bildet eine Apsis, die jedoch nur im Inneren des Tempels zum Ausdruck kommt. Nach aussen ist sie geradlinig ummauert. Das Niveau dieser Apsis ist um zwei Stufen gegen den übrigen Tempelboden erhöht. Da die „Trennungsmauern“ nicht bis unmittelbar an die Stufen, welche zur Apsis hinaufführen, reichen, sondern c. $3^1/_2$ m vorher aufhören, so ist vor der Apsis ein ungeteilter Raum entstanden, der sich wie das Querschiff einer altchristlichen Basilica ausnimmt, wie denn überhaupt die ganze Anlage des Tempels mit der tiefen Vorhalle, dem dreischiffigen Langhaus, diesem Querschiff und der Apsis für die vielumstrittene Frage nach der Entstehung der christlichen Basilica nicht ohne Bedeutung sein dürfte. Mitten im Vordergrund der Apsis befindet sich die Opferstätte, eine halbkreisförmige Opfergrube; im Hintergrund haben, wenn die Vermutung der Ausgraber das Richtige trifft, die Kultbilder der Gottheiten, eine Gruppe von mehreren Figuren, ihren Platz gehabt.

Da es im neuen Tempel sicher nur eine Opfergrube gegeben hat, scheinen die Bedenken, welche man der Existenz einer zweiten Opfergrube im alten Tempel, besonders aber deren gleich-

zeitiger Benutzung neben der alten Opferstätte, entgegengebracht hat, um so gerechtfertigter. Denn das ist wohl ohne Zweifel als sicher anzunehmen, dass in beiden Tempeln die gleichen Kultbräuche geübt worden sind. Es liegt das schon in dem Verhältnis eines neuen Tempels zu dem alten im griechischen Kultus begründet. Wenn daher Conze (Untersuchungen II S. 26 f.) den alten und den neuen Tempel nach dem Beispiel der Bauten von Lykosura (Paus. VIII 37, 2 ff.) scheidet als μέγαρον oder ἀνάκτορον (alter Tempel) und ναός (neuer Tempel), so scheint mir das nicht ganz sicher zu sein. Die neuen Ausgrabungen in Lykosura haben ergeben, dass zwischen dem samothrakischen neuen Tempel und dem ναός der Despoina bis auf die Anlage der Säulenhalle keinerlei Verwandtschaft bestanden hat (vgl. den Grundriss im Deltion 1889 S. 160). Auf das Megaron haben sich die Ausgrabungen leider noch nicht erstreckt. Aber davon auch abgesehen, geht aus der Darstellung bei Pausanias a. a. O. hervor, dass ναός und μέγαρον in Lykosura keineswegs Gebäude der gleichen Bestimmung waren; in beiden wurden ganz verschiedene Kultushandlungen verrichtet. Beim ναός stand der Altar, auf dem die Opfer dargebracht wurden, ausserhalb des Gebäudes, wie beim Tempel des Amphiaraos — dessen Ähnlichkeit mit dem Tempel in Lykosura schon Dörpfeld Athen. Mittlg. 1890 S. 230 hervorgehoben hat —, beim Megaron aber fanden die Opfer im Inneren des Gebäudes statt, verbunden mit einer τελετή. Es war also ein Verhältnis etwa wie zwischen dem Demetertempel und dem Telesterion in Eleusis, nicht aber ein solches, wie wir es nach dem Befund der Ausgrabungen zwischen den beiden Tempeln in Samothrake anzunehmen haben. Wenn der Name ἀνάκτορον von einem Gebäude in Samothrake gebraucht wurde (vgl. Origenes refut. haeres. ed. Müller V 8 S. 101, angeführt bei Conze a. a. O.), dann muss ich ihn mit Benndorf (Allg. Ztg. Beilage 1876 S. 356) eben auf den Rundbau der Arsinoe beziehen. Von nicht unerheblichem Interesse würde es schliesslich sein, wenn wir dem im neuen Tempel gefundenen Fragment eines Triglyphon (Untersuchungen II S. 28), das „seiner sehr kleinen Masse

wegen nicht zum eigentlichen Tempelbau gehört haben kann", einen angemessenen Platz im Inneren des Tempels anweisen könnten. Conze scheint nicht abgeneigt, es mit einer möglicherweise vorhanden gewesenen kleinen Aedicula im Inneren der Cella zusammenzubringen. Vielleicht ist auch noch eine andere Verwendung möglich. Köhler hat bei der Besprechung der Opfergrube im athenischen Asklepieion (Athen. Mittlg. II 255 f.) darauf hingewiesen, dass wahrscheinlich rings um die dortige Opfergrube herum eine Stellung von vier Säulen angeordnet gewesen sei, dazu bestimmt, eine Öffnung des Dachs über der Opferstätte — wohl in der Art eines überhöhten Daches, wie es über den in den alten Anaktenhäusern in Mykenae und Tiryns aufgedeckten Feuerstätten anzunehmen ist — zu ermöglichen, und hat dabei allerdings sehr zweifelnd die Frage aufgeworfen, ob nicht die um die Grube im neuen Tempel von Samothrake erkennbaren Leeren eine ähnliche Erklärung zulassen. Das Triglyphon könnte dann ja als Gebälk über einer derartigen Säulenstellung aufzufassen sein. Doch das ist nur Vermutung.

Ueber das Äussere des Aufbaus kann ich nach Hausers eingehender Darlegung wohl schnell hinweg gehen. Der Dorismus ist der nüchterne und trockene der Spätzeit, wie wir ihn beim Tempel von Nemea und gleichzeitigen Gebäuden kennen lernen; die Säulen zeigen bei der von Hauser angenommenen Höhe von 13 moduli eine Schlankheit, die die des genannten Tempels (12,36) noch übertreffen würde. Das dorische Gebälk zog sich auch am oberen Rand der aus höheren Läufer- und niederen Binderschichten bestehenden Cellawänden her. Über der südlichen Abschlussmauer, die von zwei Anten an den Ecken flankiert war, erhob sich ein mit Akroterien gezierter Giebel. Der Hauptschmuck war an die Nordseite verlegt. Hier trug das Giebelfeld auch eine Figurengruppe, aus deren wenigen Resten Conze, wie oben S. 181 bemerkt wurde, auf die Darstellung eines dem Umherirren der ihres Kindes beraubten Demeter verwandten Vorgangs geschlossen hat*). Ein gewisses Interesse unter den gefunde-

*) Vgl. auch Anm. 61.

nen Figuren nehmen jetzt, nachdem wir den Dionysischen Kabir in Theben kennen gelernt haben, die liegende weibliche Gestalt mit dem Trinkhorn (Untersuch. I T. 35) und die auf einem Felsen sitzende Frau mit einer Traube in der Hand (Untersuch. I T. 37 u. 38) in Anspruch. Da wir aber, wie oben erwähnt, sonst gar keinen Anhalt für Beziehungen zwischen Dionysos und dem samothrakischen Kult haben, im Gegenteil alles in eine andere Sphäre weist, so müssen wir uns davor hüten, an Figuren, die wie die genannten — wenigstens die erstere der beiden — doch sicherlich nur eine untergeordnete Rolle in der Giebelgruppe gespielt haben können, weitgehende Folgerungen anzuknüpfen. Immerhin ist es aber bemerkenswert, dass wir so auch für die Kabiren in Samothrake Beziehungen zum Weinbau und überhaupt zur Fruchtbarkeit des Landes nachweisen können, wie wir es in viel umfassenderer Weise für die lemnischen Kabiren — die doch aber auch nicht mit Dionysos, sondern mit Hephaestos, dem Lokalgott in Lemnos in näherer Verbindung stehen — nach Aeschylus und für den thebanischen nach den neusten Funden zu thun im Stande sind. Es lässt das vielleicht einen Schluss auf das ursprüngliche Wesen der Kabiren oder wenigstens auf eine Seite desselben zu. Die Prostasis war trotz ihrer Tiefe mit einer steinernen Kassettendecke versehen, und es haben sich Deckbalken von über 6 m Länge im Innern der Prostasis gefunden. Das ist besonders bemerkenswert, da doch jedes einzelne Werkstück von aussen her auf die Insel gebracht werden musste, findet aber seine Erklärung in den klimatischen Verhältnissen Samothrakes, die eine widerstandsfähige Bedachung der Gebäude überhaupt erforderte. Die Eingangswände der Cella selbst waren reich mit Ornamenten geziert. Dass übrigens die Vorhalle bei ihrer ausserordentlichen Tiefe zu ganz bestimmten Zwecken des Kultus gedient hat, ist selbstverständlich, und wohl mit Recht wird vermutet, dass die Anlage der Vergitterung hinter der grossen Cellatür, wie sie Hauser scharfsinnig erschlossen hat*), hier-

*) Vgl. Untersuchungen I S. 57 f.

mit in irgend einem Zusammenhang steht. Dass der neue Tempel auch als Schatzhaus fungierte, nimmt Conze an, und es ist wohl auch das Richtigste, an dieser Annahme festzuhalten, so lange wenigstens kein besonderer Thesaurus nachweisbar ist. Der Reichtum der Feststätte an Weihgaben war ja sprichwörtlich geworden.

Die letzte Schöpfung an der samothrakischen Kultusstätte in dieser Periode ist der Thorbau Ptolemaios II. Mit Recht hat Benndorf Untersuchungen II S. 69 Anm. 3 gegen Hauser hervorgehoben, dass wir es hier keineswegs mit einer rein dekorativen Anlage zu thun haben, sondern, dass die an sich auffällige Lage des Propylaeonbaus bestimmt gewesen sei durch eine alte Grenze der Mysterienstätte und durch Eintrittskulte, die an eine bestimmte Stelle der Grenze gebunden waren. Mit der „Kultusweihe der Eingänge" haben wir uns oben schon zu beschäftigen gehabt. Es hängt sicher mit der Entwicklung des Tempels aus dem Privathaus, beziehungsweise dem alten Anaktenhause zusammen, dass wir die für die Wohnhäuser hinlänglich bekannte Sitte der „Kultusweihe der Eingänge" auch beim Tempelhaus ausgebildet finden. Zahlreiche Beispiele für den Kultus solcher „πρόναοι θεοί" finden sich zusammengestellt bei Bötticher Tektonik II S. 489. Eine einfache Konsequenz hieraus ist es, dass nun auch die Eingänge zu den grösseren Tempelbezirken dem Schutz gewisser Gottheiten unterstellt werden. Teils geschah dies in der Weise, dass vor dem Eingang diesen Gottheiten besondere Tempel errichtet wurden — ein Beispiel hierfür haben wir ja in Eleusis kennen gelernt — teils aber auch in der Form, dass in den Thorbauten selbst der Altar und das Bild der thorhütenden Gottheit aufgestellt und somit der Thorbau gleichsam selbst zum Heiligtum dieser Gottheiten gemacht wurde. Das bekannteste Beispiel hierfür sind die Propylaeen der athenischen Akropolis, in denen, wie schon oben erwähnt, der Kult des Hermes Propylaios und der Chariten gepflegt wurde; dasselbe haben wir auch von den eleusinischen grossen Propylaeen vermutet, und ein sehr interessantes Beispiel für diese Sitte hat Benndorf a. a. O. in dem von Cavallari auf-

gedeckten Propylon — allerdings zu einer Nekropolis — in Selinunt namhaft gemacht, denn dieses war laut der Inschrift der Hekate geweiht, und innerhalb desselben haben sich auch Altäre gefunden. (Auch das Propylon von Megalopolis war z. B. nach Pausanias IV 33,4 ein dem Hermes geweihter Raum.)

In ähnlicher Weise dürfen wir nun auch vermuten, dass der Punkt, an dem Ptolemaios seinen Thorbau errichten liess, nicht ein beliebig ausgewählter war, sondern, dass seine Lage durch kultliche Rücksichten von vorneherein bestimmt gewesen sein wird*). Auf die Anlage eingewirkt hat wohl auch der Lauf der Prozessionsstrasse, die von der Stadt aus dem grossen Thor kommend zu allen Zeiten an dieser Stelle den Bach überschritt und die auch nicht beliebig verlegt wurde, wenn ihr Lauf auch nicht an so strenge Normen gebunden war, wie die Lage des Eingangs selbst. Welche Gottheit etwa über den Eingang zur Kultusstätte der samothrakischen Götter wachte, wissen wir natürlich nicht. Hekate, die so beliebte Beschützerin der Wege und Thore, ist in Samothrake verehrt worden. Aber wohl nicht als Propylaia. Nach ihrem Kultusort, der Zerynthischen Grotte, ist scheinbar nie gesucht worden.

Was die Anlage des Propylon selbst betrifft, so war es ein jonischer Bau, von O. nach W. orientiert. Er bildete, wie gesagt, die Brücke, auf der man, von der Stadt kommend, den östlichen der beiden Bäche, welche die Kultusstätte durchfliessen, überschritt. Die Überbrückung war mit dem für die Geschichte der Architektur so wichtigen Keilschnittbogen vollzogen. Diese Wölbung bildete zugleich das Fundament für den rechteckigen Bau, der auf den beiden Schmalseiten nicht durch Mauern, sondern durch je eine Säulenstellung von 6 jonischen Säulen abgeschlossen wurde. Die Thorwand in der Mitte teilte ihn in zwei gleich grosse Räume.

Die Ausstattung des Baus ist eine sehr reiche. Den Ausführungen Hausers ist nichts weiteres hinzuzufügen. Besonders interessant ist das Kapitell der ionischen Säulen.

*) Herr Prof. Michaelis macht darauf aufmerksam, dass die verlängerte Axe des Gebäudes gerade auf den Platz vor dem Eingang zum alten Tempel stösst.

Puchstein (das jon. Kapitell S. 44) hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich genau dieselbe Form der Kapitellbildung an den beiden Säulen vor der Echohalle in Olympia wiederfindet, die, gleichfalls eine Stiftung des Ptolemaios II, das Standbild des Königs und seiner Gemahlin-Schwester Arsinoe trugen. Ausserdem hat er aber auch betont, dass die Verzierung des Kanals mit Rankenwerk auf Traditionen nordgriechischer Architektur beruhe, und wenn wir dies in Betracht ziehen, rückt vielleicht auch das, was wir oben S. 154 über die Wahl der Rundform für die Stiftung der Arsinoe gesagt haben, in ein anderes Licht.

Das Ptolemaion ist der letzte grössere Bau an der Kultusstätte, den wir kennen. Innerhalb eines Zeitraumes von wenig mehr als 50 Jahren war so das samothrakische Heiligtum aus einer unscheinbaren Tempelanlage in eine mit aller Pracht und Kunst der hellenistischen Epoche ausgestattete Feststätte umgewandelt worden. Aber mit dieser Periode schliesst, wenigstens so viel wir sehen können, auch die Entwicklung des Heiligtums ab. Während wir in Eleusis mit Hülfe der Resultate der Ausgrabungen und der allerdings spärlichen Schriftstellernotizen die Geschichte und Entwicklung des Heiligtums bis spät in römische Zeiten hinein verfolgen konnten, verliert sich von der Mitte des dritten Jahrhunderts ab die Geschichte der samothrakischen Kultstätte bald ins Dunkele. Nur wenige versprengte Nachrichten sind uns erhalten. Ein in dem zwischen der Stoa und der eigentlichen Kultusstätte fliessenden Bache gefundener Epistylbalken, der vom westlichen Ufer des Baches in denselben hinabgefallen sein muss (vgl. Untersuchungen II S. 102), trägt die Inschrift: .... νδρου Μιλησία θ, was Kiepert Annali dell' Inst. 1842 S. 140 Nr. 9 zu

ἡ δεῖνα .... ά]νδρου Μιλησία θ[εοῖς μεγάλοις ἀνέθηκεν

ergänzt hat. Benndorf vermutet nach den Massen des Epistylbalkens und eines zweiten zugehörigen, dass die Inschrift von einem kleinen, tetrastylen Votivbau herrühre, als dessen Stelle er mit Rücksicht auf den Fundort der Inschrift den Zeltplatz E (vgl. den Plan) bezeichnet. Als Zeit der

Weihung ergiebt sich aus den Buchstabenformen der Inschrift das 3te Jahrhundert vor Christi Geburt, der Bau würde also etwa gleichzeitig mit den Ptolemaeerbauten zu setzen sein. Ob das, was die Herausgeber der Untersuchungen über die Person der Stifterin vermutet haben, das Richtige trifft, muss dahingestellt bleiben[63]). Eine zweite grössere Weihung eines Privaten führt uns die Untersuchungen I T. 71, 8 wiedergegebene Inschrift des Philoxenos, des Sohnes des Sokles vor Augen, die lautet: Φιλόξενος Σωκλείους τὸν οἶκον θεοῖς μεγάλοις*). Aus der allgemeinen Benennung „οἶκος" ist die Bedeutung des Baues nicht zu erschliessen, und auch aus Beispielen von „οἶκοι" an anderen Kultusstätten, wie sie Conze (Unters. I S. 41) in grosser Anzahl beigebracht hat, kann man bei der mannigfaltigen Verwendung, die „οἶκος" gerade auch als Bezeichnung für sakrale Gebäude gefunden hat, nichts Näheres über den Bau entnehmen. Es kann ebensogut eine Kapelle wie ein Schatzhaus, oder auch ein Verwaltungsgebäude (wie der οἶκος in Eleusis s. o. S. 99) darunter verstanden werden. Auch die Stelle, an der sich dieser Bau befunden hat, ist nicht mehr zu bestimmen, da die Inschrift verschleppt war. Mit dem „οἶκος" sind wir nun schon in römische Zeiten hinabgekommen wie die Formen der Buchstaben in der angeführten Inschrift beweisen (Α). Aus den vorhergehenden Zeiten sind nur noch wenige unbedeutende Notizen nachzutragen, die aber für die Entwicklung der Kultusstätte nichts Besonderes ergeben. Dass das alexandrinische Herrscherhaus auch in seinen späteren Vertretern dem samothrakischen Kult nahestand, beweist einmal der kleine Altar von Sestos, von dem wir schon oben S. 178 gesprochen haben, der laut der Inschrift von der Pergamenerin Aristarche den samothrakischen Göttern geweiht ist „ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Ἀρσινόης θεῶν Φιλοπατόρω[ν] καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτῶν Πτολεμαίου" **). Aus der Form dieser Weihung können wir ent-

*) Über die Form Σωκλείους vgl. G. Meyer Griech. Grammatik § 339.

**) Über die Zeit und Aufstellung des Altars vgl. die Bemerkungen von Lolling in Athen. Mittlg. VI. S. 210.

nehmen, dass der Anteil der in der Inschrift genannten Mitglieder des Ptolemaeerhauses am Kult von Samothrake allgemein bekannt war. Ob Philometor, wie Untersuchungen I S. 20 hervorgehoben ist, sich in der That nach der Niederlage bei Pelusium nach Samothrake geflüchtet hat oder ob er auf den Rath des Eunuchen Eulaeus, der ihn zur Flucht in das Asyl veranlassen wollte, nicht eingegangen ist, geht aus den Worten des Polybius XXVIII 17a nicht deutlich hervor. Die Flucht des Perseus nach Samothrake ist bekannt (vgl. Polyb. 28, 17; 29, 1; Cassius Dio fr. 66, 3 (Becker); Livius 44, 45; 45, 5 ff.).

Die Römer haben ein bedeutendes Interesse und grosse Verehrung für den samothrakischen Kult an den Tag gelegt. Zahlreiche lateinische Mystenverzeichnisse bezeugen die rege Anteilnahme von Römern an den Mysterienfeiern, und schon in verhältnismässig früher Zeit begegnen uns hervorragende Männer unter den Eingeweihten. So gehört hierher z. B. schon Marcellus, der Sieger von Nola, dem sogar eine Statue in Samothrake errichtet war. Die Aufschrift auf der Basis derselben teilt Plutarch mit (Marcell. 30), ebenso war in Samothrake Voconius, der Unterfeldherr des Lucullus, eingeweiht und noch manche andere (vgl. die Angaben in Untersuchungen II S. 116) *). Auch die Kaiser haben, wie es scheint, dem Kult nicht fremd gegenübergestanden, wenn auch eine persönliche Anteilnahme sich von keinem beweisen lässt. Hadrian besass an der Kultusstätte eine Statue, deren Weihinschrift sich gefunden hat. Sie ist danach im Jahre 132/33 errichtet worden. Dass der Kaiser eingeweiht war oder gar an einer Mysterienfeier selbst Teil genommen hat, lässt sich nicht hieraus schliessen **).

Für die Entwicklung der Kultusstätte sind diese zusammenhangslosen Notizen indessen ohne jede Bedeutung. In dem

*) Vgl. auch die von Kiepert Annali 1842 S. 140 publicierte Inschrift: Γ. Ἰούλιος — — — [ἀνθύπα]τος Μακεδονίας θε[οῖς] μεγάλοις εὐξάμενος [ἀνέθηκεν.

**) Über die Beteiligung anderer Kaiser vgl. O. Hirschfeld, Archäol. Unters. in Samothrake II S. 95.

von den Ptolemaeern, resp. unter ihrer Beihülfe geschaffenen Zustand verblieb das Heiligtum im wesentlichen unverändert noch lange Zeiten. Die Masse der Weihgeschenke, welche die Insel barg, wird noch in römischer Zeit des öfteren hervorgehoben (vgl. Cicero de deor. nat. III 37 = Diog. Laert. 6, 59). Der Reichtum des Heiligtums war, wie hervorgehoben wurde, sprichwörtlich und erregte des öftern die Beutegier der Piraten. Räuberische Einfälle und Plünderungen des Heiligtums scheinen daher häufig stattgefunden zu haben[64]. Nach der scharfsinnigen Vermutung der Ausgraber ist am längsten der alte Tempel im Gebrauch geblieben, der ja zu allen Zeiten als Hauptheiligtum gegolten hat. Wann die vollständige Zerstörung der Kultusstätte, die zweifellos durch Erdbeben veranlasst wurde, eingetreten ist, wissen wir nicht.

Anmerkungen.

1) In der Ansetzung des Homerischen Hymnus auf Demeter schliesse ich mich ganz den Ansichten an, welche v. Wilamowitz a. a. O. ausgesprochen hat.

2) Die Verwandtschaft mit den Thesmophorien erhellt nicht nur aus dem Hervorheben der Beteiligung der Frauen am Kultus, sondern hat auch durch einen von Nissen (Über Tempelorientierung Rhein. Mus. 40 S. 346 f.) beigebrachten Beweisgrund noch an innerer Wahrscheinlichkeit gewonnen.

3) Dieselbe wird sich wohl oben auf dem Felsen erhoben haben und hatte jedenfalls nicht den Charakter einer Festungsmauer, da sie sich ja im Burginneren befand. Sie diente lediglich dem Zweck, ein Hineinschauen in das Heiligtum von der höher gelegenen Burgterrasse aus zu verhindern.

4) Wenn ich nicht irre, können wir innerhalb dieser ältesten Periode der eleusinischen Kultusstätte noch eine bauliche Veränderung nachweisen und zwar eine Verlegung der Peribolosmauer zwecks Erweiterung der Aule. Die Mauer B_3 war nämlich allem Anschein nach ursprünglich direkt mit B verbunden, und erst in einer späteren Epoche wurde der von den Mauern B_2 - B_1 und B_1 - B begrenzte Raum mit in den heiligen Bezirk gezogen. Die Mauern B_3 und B - B sind kyklopische Mauern älteren Stils mit Anwendung von Lehm als Bindemittel, während B_2 eine spätere kyklopische Mauer ohne Mörtel mit sog. lesbischer Fügung ist (vgl. Πρακτ. 1883 S. 60—61). Ganz sicher ist übrigens diese Annahme insofern nicht, als über die Bauart von B_1 nichts Näheres bekannt ist.

5) Nach Andokides de myst. § 111 hat das Eleusinion in Athen schon zu Solons Zeiten existiert, und ebenso kennt der Redner die „βουλὴ ἐν τῷ Ἐλευσινίῳ“ am Tag nach den Eleusinien (τῇ ὑστεραίᾳ τῶν μυστηρίων) schon als Solonische Einrichtung. Wenn es nun auch bekannt ist, dass Andokides, wie die Redner meistens, in jeder einigermassen alten Institution ein Solonisches Gesetz sieht, und man deshalb derartigen Angaben im allgemeinen wenig Wert beilegt, so scheint es mir doch nicht angängig, dies Zeugnis

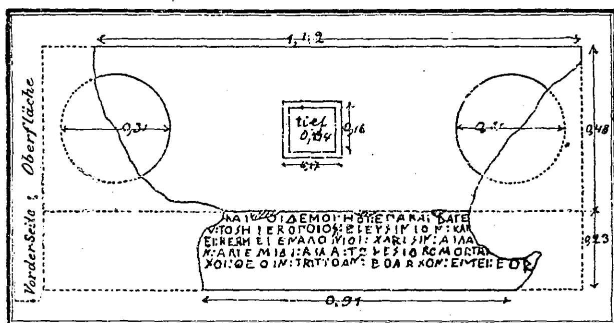
des Andokides einfach stillschweigend zu übergehen. Es ist ja recht wohl möglich, dass unter Solon — Epimenides — schon Reformen im Kultus von Eleusis vorgenommen sind. Vollständig und konsequent durchgeführt sind dieselben aber wohl doch erst unter den Pisistratiden (vgl. v. Wilamowitz-Moellendorff, Homer. Untersuchungen S. 209 ff.), und sicherlich gehört — schon wegen der im Text angedeuteten äusseren Verhältnisse — der Neubau des Heiligtums in die Pisistratischen Zeiten. Aus diesem Grunde habe ich oben im Text immer von den „Solonisch-Pisistratischen Reformen“, dagegen von den „Pisistratischen Bauten“ sprechen zu müssen geglaubt.

6) In der Glosse bei Suidas s. v. μέγαρον lesen wir: μέγαρον ὑπερῷον οἴκημα etc. Es ist aber wohl nicht angängig, hieran die Vermutung zu knüpfen, dass das ἀνάκτορον, von dem sich ja Spuren bei den Ausgrabungen nicht gefunden haben, seinen Platz im oberen Geschoss des Weihetempels gehabt habe. Denn es steht durchaus nicht fest, ob die Worte ὑπερῷον οἴκημα auch aus der Aelianstelle geflossen sind. Hercher hat sie nicht mit aufgenommen.

7) Eine in allen Beziehungen befriedigende Erklärung des Plutarchischen Ausdrucks giebt es übrigens nicht. K. O. Müller (im Handbuch d. Archaeol.[2] S. 96), der ἀνάκτορον von dem ganzen Tempel versteht, übersetzt „ὀπαῖον ἐκορύφωσε“ mit „eine grosse Lichtöffnung, die Xenokles wölbte“. Ob damit das Richtige getroffen ist bei der doch aller Wahrscheinlichkeit nach flachen Eindeckung des Tempelhauses (vgl. unten Anm. 31), muss dahin gestellt bleiben. Andere wollen darunter ein einfaches Dach mit Fenstern (?) verstanden wissen. Eine definitive Entscheidung zu geben wage ich nicht. Wenn wir die Worte auf das ἀνάκτορον im engeren Sinn zu beziehen hätten, so könnten wir vielleicht daraus schliessen, dass wir es mit einem überwölbten sacellum mit Oberlicht zu thun haben. Jedoch erscheint es immerhin bedenklich, schon für Perikleische Zeiten in griechischer Architektur einen Gewölbebau anzunehmen. Analoga stehen wenigstens bis jetzt aus, wenn man nicht etwa seine Zuflucht zu den Scheingewölbebauten nehmen will. Es ist wohl nicht unmöglich — worauf mich Herr Prof. Michaelis aufmerksam macht —, dass Plutarch κορυφοῦν hier gar nicht in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht hat. Bei der Häufigkeit der Gewölbebauten in der späteren Zeit konnte es leicht geschehen, dass der terminus technicus für die Errichtung von Gewölbedächern seine specifische Bedeutung hin und wieder einbüsste und die allgemeine Bedeutung bedecken, bedachen annahm. In diesem Sinn wäre es denn auch hier angewandt zu denken, und für die Art der Bedachung des Anaktoron — mag man unter demselben

nun den Weihetempel oder sein Adyton verstehen — könnten wir daher aus dem Gebrauch des Wortes κορυφοῦν nichts entnehmen.

8) Übersehen scheinen mir bisher zu sein (auch von Kirchhoff im corpus) die für die Ergänzung der Inschrift massgebenden Notizen von Michaelis Archaeol. Ztg. 1867 S. 9. Nach dem daselbst Gesagten und nach einer von Herrn Prof. Michaelis mir gütigst zur Verfügung gestellten Skizze der vorderen und oberen Fläche des Steines, die ich hier wiedergebe*), handelt es sich um



eine „ἐσχάρα" oder vielleicht auch um die Basis eines heiligen Geräts, das dann aber sicherlich in naher Beziehung zum Opfer gestanden haben muss. Da nach Michaelis Angaben a. a. O. der ganze Block ungefähr 1,50 m lang gewesen sein muss, die oberste Zeile der Inschrift, die etwa die Mitte des Steines einnimmt, ungefähr 0,66 m fasst, bleibt zu beiden Seiten der Zeile Platz für 16—17 Buchstaben. Michaelis ergänzt links: ΕΔΟΧΣΕΝ : ΤΕΙΒΟΛΕΙ : In der zweiten Zeile, die nach beiden Seiten etwas vorrückt, bleibt links Raum für 14 Buchstaben, rechts c. 0,43 m, also für 17 Buchstaben. Ebenso in Zeile 3. Zu Zeile 4 links 14 rechts 15—16 Buchstaben (das Erhaltene rückt um einen Buchstaben vor). Die letzte Zeile springt um 4 Zeichen nach rechts gegen die vorhergehende vor, da nach Michaelis das schliessende Iota von Z. 4 über I in TEI Z. 5 steht, es ist also hier links für 14, rechts für 12—13 Buchstaben Raum. Da vielleicht, wie Herr Prof. Michaelis bemerkt, die

*) Leider sind in der Wiedergabe der Inschrift einige Versehen stehen geblieben. Mehrere Male steht A für Α, Σ für ≶ und R für Ρ. Der besseren Deutlichkeit wegen gebe ich die ganze Inschrift hier noch einmal in Umschrift:

καὶ [τ]ῷ δήμῳ : οἱ ἐπ' ἀραιβατε (?)
ν : τοὺς ἱεροποιοὺς : Ἐλευσινίων : καὶ
η : Ἑρμῇ ἐναγωνίῳ : Χάρισιν : αἶγα
ν : Ἀρτέμιδι : αἶγα : Τελεσιδρόμῳ : Τρι
χῳ : θεοῖν : τριττόαν : βόαρχον : ἐν τῇ ἑορ

ganze Inschrift etwas mehr nach links auf dem Stein steht, ist es jedoch möglich, dass sich die Verteilung der zu ergänzenden Buchstaben auf die Zeilen etwas anders als eben angegeben gestaltet, für die Zahl der Buchstaben im ganzen ist das natürlich gleichgültig. Auf den Versuch einer Ergänzung im einzelnen muss ich bei dem Umfang der Lücken verzichten. Da nun aber in den Lücken vor und nach Zeile 1 und 2, wie leicht einzusehen, nicht der Name eines Gottes gestanden haben kann, ferner Roberts Ergänzung Ἡκάτῃ Zeile 3 zu Anfang, die von Τριπτολέμῳ am Ende von Z. 4 gesichert erscheinen, und wir ausserdem, wenn unsere Ausführungen im Text richtig sind, aus Kultusrücksichten verlangen müssen, dass Poseidon in der Inschrift vertreten war, so erhellt, dass höchstens die Namen von 1 oder 2 Gottheiten ausgefallen sein können; mit ἑορ[τῇ ist ja allem Anschein nach die Inschrift zu Ende.

9) Was weiter folgt: „καὶ τῇ Ἀθηναίᾳ βοῦν χρυσόκερον" hat natürlich mit dem Kultus von Eleusis nichts zu thun. Athena erhält das Opfer als Herrin des Landes. Und ganz ähnlich wie mit dieser verhält es sich wohl auch mit Hippothon, dem ebenfalls aus dem Ertrag der Aparche ein Opfer dargebracht wird (vgl. Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 126 β Z. 77). Er erhält das Opfer als eponymer Heros der Phyle, in deren Bereich das Hieron gelegen war. Sein Heroon hatte er bekanntlich in einiger Entfernung von Eleusis an der heiligen Strasse (vgl. Paus. I 38, 4). In den Opferbestimmungen der Aparcheinschrift selbst wird ja übrigens des Hippothon nicht Erwähnung gethan, und er ist also wohl an dem eigentlichen Aparcheopfer nicht beteiligt; das Wahrscheinlichste ist, dass er das erwähnte Opfer an seinem besonderen Feste entgegennahm, und darauf führt ja auch schon der Wortlaut der Inschriftstelle: Ἱπποθῶντος ἱερεῖ πέλανον ΔΔΔΔΓΗΗΗΗΙΙ. Überhaupt müssen wir annehmen, dass aus dem Ertrag der Getreidespende nicht bloss die Opfer und Weihgeschenke, deren die Aparcheinschrift gedenkt, bestritten wurden, sondern auch noch verschiedene andere Opfer. Der Rechenschaftsbericht der Epistaten (a. a. O. Z. 75 ff.) spricht ja von 3 βόες und 43 ἱερεῖα (πρόβατα und αἶγες, nicht blos die ersteren, wie Dittenberger zu Syll. Inscr. 13, 12 meint), welche für heilige Zwecke mit Geldern beschafft worden sind, die aus dem Ertrag der Aparche gelöst waren.

10) An dieser Auffassung des Gottes glaube ich auch festhalten zu müssen, trotz der letzten Ausführungen O. Kerns Athen. Mittlg. 1891 S. 1 ff. Ich glaube nicht, dass es methodisch richtig ist, aus den Verhältnissen auf den Inseln etwas für den Kult in Eleusis folgern zu wollen. Da doch nun einmal feststeht, dass sowohl Zeus wie Hades den Beinamen Eubuleus geführt haben, ist in jedem Fall, in dem uns der Name Eubuleus begegnet,

zu entscheiden, ob es sich um den Olympier Zeus oder um den Unterweltsgott handelt, und selbst da, wo Ζεὺς Εὐβουλεὺς überliefert ist, muss immer noch in Betracht gezogen werden — worauf schon Heydemann Marmorkopf Riccardi S. 9 hinwies —, dass wir in dieser Bezeichnung unter Umständen nur eine euphemistische Umschreibung des Unterweltgottes zu erblicken haben, ähnlich wie es beim Ζεὺς χθόνιος (Paus. II 24, 4), Ζεὺς Πλουτεύς (C. I. G. 2655 b) und Ζεὺς Μειλίχιος (vgl. Preller-Robert Griech. Mythol. I S. 130 Anm. 4 und Furtwängler Sammlg. Sabouroff S. 22) häufig der Fall ist. So scheint es mir z. B. geboten zu sein, in dem von Fränkel (Philol. Wochenschr. 1891 S. 643) aus delischen Tempelurkunden beigebrachten Zeus Eubuleus den euphemistisch umschriebenen Hadesbeherrscher zu erkennen, einmal wegen der Natur des Opfers in der Inschrift des Jahres 246 v. Chr. (ein Ferkel) und sodann weil wir aus einer anderen Quelle wissen, dass in Delos Pluto in Gemeinschaft mit Demeter und Kora verehrt worden ist (vgl. Bulletin hellén. XI 1887 S. 274, wo geweiht wird: „Πλούτωνι καὶ Κόρῃ, Δήμητρι, Ἑρμῇ, Ἄνουβι“). Was nun den eleusinischen Eubuleus selbst anbetrifft, so glaube ich, dass der nach Kerns Ansicht schwerwiegendste Einwurf gegen die Deutung des Eubuleus als eines mit Hades ursprünglich vollständig wesensgleichen Unterweltsgottes, dass nämlich ein und derselbe Gott nicht innerhalb desselben Göttervereins unter verschiedenen Namen verehrt werden könnte, insofern nicht zutreffend ist, als es sich ja selbstverständlich bei dem Eubuleus im Bewusstsein des eleusinischen Kults des 5. Jahrhunderts um eine im Wesen und Walten von Hades-Pluton deutlich differenzierte Gottheit handelt. Für eine Verbindung von derartigen ursprünglich wesensgleichen Gottheiten im Kultus fehlt es aber durchaus nicht an Analogieen. In Hermione wurden z. B. nebeneinander Klymenos und Pluton verehrt, die doch zueinander sicher in dem von uns statuierten Verhältnis von Pluton und Eubuleus standen (vgl. Pausan. II 35, 10). Für die ursprüngliche Identität des Eubuleus mit Hades-Pluton oder vielmehr mit einer Gottheit, die einige besonders ausgebildete Seiten dieses Gottes in sich verkörperte, spricht aber meiner Meinung nach sehr wesentlich der in seiner Bedeutung für diese Frage von Kern wohl unterschätzte Hymnos 18 (17) der Orphischen Sammlung, den schon Chr. Petersen (Philol. 27, 429) mit einigen anderen (hymn. 15, hymn. 26 u. a.) als „von der übrigen Mehrzahl (der Hymnen) unverkennbar verschieden“ bezeichnet und mit den Homerischen Hymnen in nahen Zusammenhang gebracht hat. Wenn letzteres wohl auch zu weit geht, denn der Hymnos erweist sich durch die direkte Anrede an den Gott, die Periodisierung (es sind lauter aneinander gereihte Relativsätze) und den Wortschatz (so z. B. θνητῶν στήριγμα κραταιόν vgl. orph.

hymn. 84, 5 (83, 5) und h. 18, 6 = 17, 7) als der Form nach ganz zu den Orphischen Hymnen zugehörig, so ist doch sicher, dass die in dem Hymnus verarbeiteten Vorstellungen durchweg echt altertümlich sind, und es ist daher von Wichtigkeit, dass bei der deutlichen Anspielung auf eleusinische Verhältnisse in diesem Hymnos Hades-Pluto unter dem Namen Eubulos (auch die ältere Form für Eubuleus ist zu beachten) als Räuber der Kora angeredet wird.

Was nun den Zeuskult in Eleusis angeht, so hat es den allerdings gegeben. Aber es ist nicht der Ζεὺς Εὐβουλεύς, der hier verehrt wurde, sondern der Ζεὺς Μειλίχιος oder der Ζεὺς Ἱκέσιος. Das wissen wir aus einer uns bei Suidas und Hesych erhaltenen Glosse s. v. Διὸς κώδιον. Hier heisst es: „Δ. κ. οὗ τὸ ἱερεῖον Διὶ τέθυται· θύουσι δὲ τῷ τε Μειλιχίῳ καὶ τῷ Ἱκεσίῳ (so Lobeck Aglaoph. S. 183, überliefert ist Κτησίῳ) Διί. (τὰ δὲ κώδια τούτων φυλάσσουσι Δία προσαγορεύοντες.) χρῶνται δὲ αὐτοῖς οἵ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι (καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαρμοὺς ὑποστορνύντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν)“. Die nähere Bedeutung der Worte ist ja nicht ganz klar, denn was für eine Kultushandlung des Daduchen gemeint ist, kann man aus dem Gesagten nicht erschliessen, und ebensowenig wissen wir, bei welcher Gelegenheit dieselbe stattfand. Aber das geht doch aus der Stelle klar hervor, dass Zeus Meilichios oder Hikesios am eleusinischen Kult beteiligt war, und auf einen von diesen beiden werden also wohl die von Kern für Zeuskult in Eleusis beigebrachten Zeugnisse zu beziehen sein, die mir jedoch auch nicht alle unanfechtbar zu sein scheinen. So beweisen meiner Meinung nach gar nichts die bildlichen Zeugnisse, die Kern anführt. Die Hieronschale (Overbeck Km. T. 15. Nr. 22 a b) kann doch nicht für Verhältnisse des Kultus in Eleusis verwertet werden, da auf ihr die auch nach Kern ausserhalb des Kultus stehende Amphitrite auftritt und Eleusis als Göttin erscheint, während der Kultus selbst doch nur einen Heros Eleusis kennt. Ebensowenig darf man wohl an das in Welkers Zeitschrift für Kunst Taf. II 8 (vgl. Matz-Duhn 3669) publicierte archaistische Puteal irgendwelche Folgerungen knüpfen, das uns doch in einer so fragmentarischen Gestalt überkommen ist. Wer bürgt uns denn dafür, dass auf den nicht erhaltenen Teilen des Bildwerkes nicht völlig dem Kultus fremde Göttergestalten dargestellt waren, dass, wie es bei archaistischen Kunstwerken nicht selten der Fall, die Zusammenstellung der Gottheiten eine ganz willkürliche war? (Vgl. die Schlussbemerkung bei Matz-Duhn a. a. O.) Der Poniatowskischen Amphora schliesslich spricht ja auch Kern selbst jede Beweiskraft ab. Und wenn nun auch a priori ein Kult wie der von Kern angenommene als möglich zuzugeben ist — es beweist

dies unter anderem das bei Furtwängler Samml. Sabour. t. 27. (Berlin. Mus. Nr. 679) abgebildete Relief aus Megara, auf dem in einer Kultgemeinschaft Zeus, Demeter, Kora und Pluton (nach anderer Erklärung Agathodaemon), Pan und einige unbekannte Gottheiten erscheinen —, so wäre es doch schliesslich sehr wunderbar, dass dieser Zeus in Eleusis so gewissermassen als Anhängsel zu dem Götterverein auftritt, wie wir das doch aus dem Wortlaut der Inschriften schliessen müssten (vgl. Heydemann Marmorkopf Riccardi S. 9); er müsste wie auf dem megarischen Relief als der Hauptgott des ganzen Kultus erscheinen.

Ob daher Eubuleus im Kult von Eleusis in jugendlicher Gestalt verehrt wurde, oder als älterer bärtiger Mann, das lässt sich, glaube ich, durch Erörterungen kultlicher Natur nicht entscheiden. Wenn wir jedoch hören, dass über Eubuleus auch die Version verbreitet war — und zwar sowohl in Orphischen wie in lokalen Kultsagen (Paus. I 14, 2) —, dass er der Bruder des Triptolemos sei, so werden wir doch wohl eher zu der Annahme geneigt sein, dass, wie Triptolemos, so auch Eubuleus als Jüngling gedacht wurde.

11) Natürlich standen diese Gottheiten dem Mysterienkult nicht völlig fremd gegenüber. Das können wir schon aus der Rolle erkennen, welche Demeter und Kora in beiden Kulten spielen, Triptolemos kehrt ja z. B. auch in beiden Kulten wieder, und die Priesterschaft des Mysterienkultes hat auch in unserem Kult des Priesteramtes gewaltet. So hat z. B. der Hierophant für die Schmückung des Lagers und der Tafel des Pluto zu sorgen (vgl. C. I. A. II 2, 948, 949, 950; Hermes VI S. 101 ff.). Das Hauptfest, welches diesen Gottheiten gefeiert wurde, waren die Haloen.

12) Zu erwähnen ist im Zusammenhang mit diesem Götterkreis auch noch Dionysos. Eine Weihinschrift an diesen Gott hat sich im Hieron gefunden (vgl. C. I. A. II 1567). Da eine Frau die Weihende ist, darf man vielleicht an den an den Haloen verehrten Gott denken, der natürlich von dem mystischen Iakchos streng zu scheiden ist (vgl. das S. 116 ff. über die Haloen Gesagte). Nicht hierher gehört dagegen meiner Meinung nach der Kult der eleusinischen Hera. Nach dem, was wir bei Servius zu Verg. Aen. IV 58 über die Gebräuche am Demeter- beziehungsweise am Herafest in Eleusis hören, lässt sich doch wohl vermuten, dass ebenso wie der Kult der Hera, so auch ihre Kultusstätte, d. h. also hier ihr Tempel streng von dem der Demeter getrennt war. Es heisst nämlich a. a. O. . . . „cum Eleusine Cereris sacrum fit, aedes Iunonis clauditur: item cum Iunoni Eleusine fit, templum Cereris clauditur nec sacerdoti Iunonis licet gustare, unde Cereri sit libatum.“ Dass also Hera zusammen mit dem Demeterkreis ein Opfer entgegenzunehmen habe, wie das Kern (Athen. Mittlg. 1891 S. 1 ff.) im Anschluss an

parischen Götterkult auch für Eleusis glaubt annehmen zu dürfen, ist wohl ausgeschlossen.

13) Am nächsten kommt der von Philios verlangten Bedeutung vielleicht p. 794 (vom Hafen von Alexandria): „ἔστι δ' ἐν τῷ μεγάλῳ λιμένι κατὰ μὲν τὸν εἴςπλουν ἐν δεξιᾷ ἡ νῆσος καὶ ὁ πύργος ὁ Φᾶρος etc.“ Jedoch kommt hier noch in Betracht, dass Turm und Insel ja denselben Namen führen, wodurch die explikative Bedeutung wieder aufgehoben oder doch in Frage gestellt wird.

14) Vgl. Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 189. Die Widmung bezieht sich zwar auf einen Sieg in den gymnischen Spielen an den Haloen (vgl. Philios ebd. S. 191), aber wir dürfen wohl annehmen, dass ebenso früh wie in diesem, dem unbedeutenderen Feste, auch in der eleusinischen Panegyris diese Kampfart geübt worden ist.

15) Die Stelle lautet: „μισθωτῇ τοῦ διατειχίσματος ἀνελόντι τὰ σαπρὰ καὶ τῶν πύργων καὶ τοῦ πυλῶνος καὶ τοῦ παρὰ τὸν Κηρύκων οἶκον ἄχρι τῆς πυλίδος τῆς ἀπαντροκὺ τοῦ δολίχου Φιλοκλεῖ ἐν Κορ(ίνθῳ) οἰκοῦντι ΗΗΗ:“ Zweifellos ist hinter οἶκον oder vielleicht auch hinter δολίχου ein Wort ausgefallen, aber schwerlich πύργου, woran Tsuntas (Ἐφημ. Ἀρχ. 1883 S. 129) zu denken scheint. Es handelt sich doch um einen in die Länge ausgedehnten Bau, das beweist die Bestimmung mit ἄχρι. Vielleicht ist hinter οἶκον τείχους zu ergänzen, denn τεῖχος, πυλὼν und πύργος bilden ja die Bestandteile des Diateichisma. Wenn das richtig ist, so haben wir also den Dolichos hier in bestimmter Beziehung zu der Mauer und einer Eingangspforte des heiligen Bezirks — denn um diese handelt es sich hier vgl. Anm. 29 — gesetzt, müssen ihn uns deshalb in nicht allzu grosser Entfernung von demselben denken. Wo, das ist bei der Lage des Hieron auf dem Akropolisfelsen schwer zu sagen, denn das Stadion muss ja zweifelsohne in der Ebene gelegen haben. Es ist aber nicht angebracht, deshalb an der Bezeichnung des Thores nach seiner Lage zum Stadion Anstoss zu nehmen und etwa der Meinung Raum zu geben, dass unter „δολίχου“ hier gar nicht das Stadion zu verstehen sei, sondern — woran man ja denken könnte — eine mit dem im Homer. Hymn. auf Dem. vs. 155 erwähnten eleusinischen Heros Dolichos in Zusammenhang stehende Anlage. Ein Heroon müsste ja Δολίχιον heissen. Wenn das Thor vielleicht dasjenige war, durch welches etwa der Festzug herauszutreten pflegte, um vom Hieron zum Stadion zu gelangen, hat es doch nichts gerade Auffallendes, wenn der Schreiber der Inschrift Anlass nahm, die genauere Bestimmung des Thores nach dem Stadion zu geben, wenn dies auch etwas weiter entfernt lag.

16) Der Verlauf der Südwestmauer O-M' ist erst bei den Ausgrabungen des Jahres 1887 festgestellt worden (vgl. Πρακτ. 1888 S. 24; Athen. Mittlg. XII (1887) S. 268). Die Eintragung derselben in die

Karte ist nach einer von Herrn Dr. W. Dörpfeld mir gütigst übersandten Skizze erfolgt.

17) Foucart (Bulletin de correspondance hellénique XIII S. 459 f.) hat nun allerdings das Hauptthor des heiligen Bezirks im 4. Jahrhundert, das also seine Entstehung unserer Epoche verdanken würde, nicht hier angesetzt, sondern für dasselbe die Anlagen i-i-g-g′ in Anspruch genommen. Anlass zu dieser Hypothese hat ihm einmal die nach seiner Ansicht für einen Thorbau nicht ungeeignete Anlage dieser Pfeiler- und Säulenstellungen gegeben, wogegen jedoch zu bemerken ist, dass die unregelmässige Stellung der beiden Pfeilerreihen zueinander bei dieser Deutung auffallend erscheinen müsste, und auch die Durchkreuzung der Pfeilerstellungen durch die Säulen g-g′, die ja beim ersten Anblick etwas an das Säulengewirr im Inneren des Weihetempels gemahnt, einer befriedigenden Erklärung entbehren würde. Andererseits aber hat er den Schluss auf das Vorhandensein eines derartig gestalteten Thores aus der Angabe einer Inschrift (Dittenberger Syll. 345) ungefähr aus der Zeit zwischen 347 und 333 entnehmen zu können geglaubt, in der es zum Schlusse heisst: „ἀναγράψαι δὲ τόδε τὸ ψήφισμα ἐν στήλῃ λιθίνῃ καὶ στῆσαι παρὰ τὰ προπύλαια τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης“. Foucart legt hier besonderen Wert auf die Bezeichnung des Thorbaus als τὰ προπύλαια τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης: „peut-être n'etaient-ils pas à l'entrée de l'enceinte mais donnaient-ils accès à la partie du sanctuaire qui était plus particulièrement consacrée aux deux Déesses, c'est-à-dire au σηκός et à la cour du temple“. Nun ist aber zunächst die Ansicht zurückzuweisen, als ob der Name „Propylaeen der Demeter und Kora“ weniger passend von einem Thorbau gesagt werden könne, der an dem von uns angenommenen Punkte gelegen war, als von dem, den Foucart annimmt; der ganze heilige Bezirk gehörte der Demeter und Kora, und folglich kann der Haupteingang zu demselben, wo er auch gelegen haben mag, als προπύλαια τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης bezeichnet werden, ebenso wie ja auch die Propylaeen zur Akropolis von Athen einmal einfach Propylon Athenas heissen vgl. A. P. VI 297. Ferner ist aber durchaus nicht gesagt, dass unter προπύλαια nur solch kunstvoll ausgestattete Thoranlagen, wie etwa die Propylaeen der athenischen Akropolis oder auch nur die des Appius Claudius Pulcher verstanden werden könnten, es können im Gegenteil mit diesem Worte auch einfache Thorbauten bezeichnet werden — so scherzhaft Arist. Equ. 1326 — und sicherlich passt diese Bezeichnung auf eine solche Anlage, wie wir sie uns nach dem Ausgrabungsbefund in der Perikleischen Zeit in Eleusis zu denken haben. Gegen die Ansetzung des Haupteingangs der eleusinischen Kultusstätte an dem von Foucart bezeichneten Ort und dem-

nach auch gegen eine spätere Verlegung desselben an die Nordecke spricht aber auch der Charakter, den die Thoranlagen an Kultusstätten zu haben pflegen. Die Stelle des Eingangs zu heiligen Bezirken ist keineswegs von dem Belieben etwa des leitenden Architekten abhängig, sondern wird fast durchgängig durch Bestimmungen des Kultus geregelt, durch welche gewisse Stellen innerhalb der Umgrenzungslinie geweiht werden — die ganze Sitte der „θεοὶ προπύλαιοι" hängt hiermit zum guten Teil zusammen —, deren Verlegung nur bei ganz zwingenden Gründen (Erweiterung des ganzen Peribolos u. ä.) gestattet war. [Auf diese Eigenschaft und Bedeutung der Propylaeenbauten an den griechischen Kultstätten zuerst hingewiesen zu haben, ist das Verdienst Benndorfs (Archäologische Untersuchungen auf Samothrake II S. 69 Anm. 3). Vgl. darüber auch S. 188 f.] Ausserdem verbieten aber auch noch manche andere Gesichtspunkte, gerade bei Eleusis an eine Verlegung des Festthores und also auch der Prozessionsstrasse in einer späteren Zeit zu denken: so vor allem die Kultusstätte der Artemis Propylaia und des Poseidon und ferner auch die Anlage des Plutoheiligtums, des „Thesauros-" und des „Demeter-"tempels, die alle doch zweifelsohne nach der Richtung der „ἱερὰ ὁδός" orientiert sind und uns den Beweis liefern, dass auch in den vorrömischen Zeiten das Festthor und die ἱερὰ ὁδός sich an derselben Stelle wie späterhin befunden haben (vgl. auch noch Philios Πρακτ. 1887 S. 53 Anm. 1 am Schluss).

18) Eine genauere Fixierung der Zeit innerhalb der Perikleischen Epoche ist für die eleusinischen Bauten leider nicht möglich. Aus der wichtigsten Stelle über dieselben (Plutarch Perikles 13) ergiebt sich hierfür gar nichts, da eine zeitliche Reihenfolge bei der Aufführung der Perikleischen Bauten nicht eingehalten ist. Vermuten dürfen wir, dass die Neueinrichtung der eleusinischen Kultusstätte den späteren Zeiten der Perikleischen Verwaltungsperiode angehört, da einerseits, wie wir unten sehen werden, die Bauten in dieser Epoche nicht zu Ende geführt, also durch den Ausbruch des peloponnesischen Krieges unterbrochen worden sind, und andererseits die Bauthätigkeit in Eleusis doch wohl in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen ist mit der nach 445 fallenden Inschrift über die Aparche. Ueber den Architekten des Weihetempels selbst geht die antike Ueberlieferung insofern auseinander, als Vitruv (praef. VII 16) und Strabo (p. 395) den Iktinos nennen, während bei Plutarch (Perikles 13) die drei sonst unbekannten Architekten Koroibos, Metagenes und Xenokles an der Erbauung des Telesterion beteiligt sind; jedoch lässt sich diese Streitfrage wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit auf dem von Brunn (Künstlergeschichte II S. 365 u. ö.) vorgezeichneten Wege lösen. Die Ober-

leitung der gesamten Arbeiten lag aber auch hier wie auf der Akropolis in den Händen des Phidias, wie wenigstens aus der angeführten Stelle des Plutarch hervorgeht, und gewisse Aehnlichkeiten, welche uns in der Baugeschichte beider Heiligtümer in dieser Periode begegnen, werden wir wohl eben auf die Einheitlichkeit der Bauleitung zurückzuführen haben.

Nur beiläufig möchte ich noch darauf hinweisen, dass unser Xenokles — „ὁ Χολαργεύς“ nach Plutarch — natürlich mit dem A. P. IX 147 genannten Architekten Xenokles von Lindos nichts zu thun hat. Das Epigramm, das in der palatinischen Handschrift dem Anthagoras von Rhodos, von Planudes dem Simonides zugeschrieben wird, lautet:

Ὦ ἴτε Δήμητρος πρὸς ἀνάκτορον, ὦ ἴτε, μύσται,
μὴ δ' ὕδατος προχοὰς δείδετε χειμερίους.
Τοῖον γὰρ Ξενοκλῆς * ὁ Λίνδιος ἀσφαλὲς ὔμμιν
ζεῦγμα διὰ πλατέος τοῦδ' ἔβαλεν ποταμοῦ.

Man hat dies Epigramm in früherer Zeit allgemein mit Eleusis in Verbindung gebracht und in der von Xenokles erbauten Brücke die über den Kephisos führende erkennen zu dürfen geglaubt, auf der die γεφυρισμοὶ stattfanden. Ich möchte mit Jacobs lieber eine Beziehung auf rhodische Örtlichkeiten erkennen (vgl. Jacobs zu dem Epigramm).

19) Philios hat allerdings (Πρακτ. 1884 S. 81 Anm. 3) die Ansicht ausgesprochen, dass zu den Säulenstellungen ααα die Verhältnisse des aufgefundenen Tempels nicht ganz passten und deshalb der westliche Abschluss des Perikleischen Tempels ungefähr 2 m weiter nach Osten vorgeschoben, d. h. das von Iktinos errichtete Gebäude um 2 m kürzer zu denken sei als das aufgefundene. Aus dem ungleichen Abstand der Säulen von der untersten Stufenreihe (im Westen $5^1/_2$ m, im Osten 4 m) kann dies jedoch nicht gefolgert werden, denn derselben Erscheinung begegnen wir auch bei den späteren — römischen — Säulenstellungen ($1^1/_2$ m : 1 m). Viel wichtiger scheinen mir die Bedenken zu sein, welche an die Thatsache anknüpfen, dass sich in der nordöstlichen Hälfte der Tempelarea keinerlei Reste von diesen Säulenbasen gefunden haben, ja nicht einmal eine Felsbearbeitung auf ihr ehemaliges Vorhandensein hinweist. Diese Bedenken hat auch schon Philios (Πρακτ. 1884 S. 78 Anm. 2 und S. 81 Anm. 2) betont, und so lange sich eine befriedigende Erklärung für das völlige Verschwinden aller Spuren nicht ausfindig machen lässt, kann natürlich die im Text ausgesprochene Deutung der Basen ααα nur in beschränktem Masse als gesichert gelten.

20) Eine ungefähre Berechnung hat ergeben, dass auf den 8 Stufen c. 3200 Menschen Platz hatten, wenigstens zu der Zeit, als

bereits alle 6 Thore vorhanden waren. Für die Person ist dabei ein Raum von 0,40 m Länge in Anrechnung gebracht worden. Wie diese Zahl zu der aus der Angabe Herodots VIII 65 zu erschliessenden Menge von 20—30 000 Festteilnehmern stimmt, ist nicht ganz deutlich. Da wir den Nachrichten der Alten zufolge annehmen müssen, dass zeitweilig in der That diese ganze Gemeinde im Inneren des Tempels Platz fand — vgl. z. B. Aristides im Eleusinios: „μόνην γὰρ ταύτην πανηγύρεων εἷς οἶκος συλλαβὼν εἶχε καὶ ταὐτὸν ἦν τῆς τε πόλεως πλήρωμα καὶ τοῦ Ἐλευσινίου“ — dürfen wir den Platz für die Mysten wohl nicht nur auf die Stufenreihen beschränken, sondern müssen sie uns auch in dem von Säulen erfüllten Innenraum aufgestellt denken. Zu den eigentlichen Dromena, für deren Zuschauer ja die Stufenreihen vor allem bestimmt waren, wurden vielleicht nicht alle Eingeweihten, oder wenigstens nicht alle auf einmal zugelassen.

21) Dass aus dieser Aparche nicht nur die in der Inschrift Dittenberger Syll. Nr. 13 erwähnten Opfer und Anatheme bestritten wurden, sondern dass mit dem gelieferten Getreide von Seiten des Heiligtums auch ein Handel getrieben wurde, dessen Erlös dem Schatze der Göttin zukam, ersehen wir z. B. aus der Inschrift Ἐφημ. Ἀρχ. 1888 S. 55. Welch bedeutende Summen in barem Gelde in den Schatzhäusern der Göttinnen zweifelsohne im Anschluss an diese Verhältnisse sich vorfanden, das lehrt uns die Rechenschaftsablage der Epistaten von 329/28, in welchem Jahre für ein einziges Weihgeschenk an die Göttinnen den beiden Thesauren zusammen fast 1100 Drachmen in allen möglichen Münzsorten entnommen wurden.

22) Philios (Πρακτ. 1884 S. 70 f.) bezeugt ausdrücklich die Gleichzeitigkeit dieser Mauern mit dem Perikleischen Telesterion. Er glaubt in ihnen Stützmauern für die Sandaufschüttung in der Aule erkennen zu dürfen, jedoch giebt er dieses nur als eine Vermutung. Der Anordnung der Mauern nach scheint diese Deutung nicht gerade die nächstliegende; aber hier kann wohl nur der Augenschein entscheiden.

23) Dass in der That seit der Perikleischen Epoche einige Veränderungen an der eleusinischen Kultusstätte vorgenommen sind, und wir daher gut thun, nicht direkt alles, was wir in unserer Inschrift lesen, für Perikleische Schöpfungen zu erklären, kann die für die Gesamtanlage der Kultusstätte allerdings sehr wenig in Betracht kommende Anlage für die Aufbewahrung des Getreides in Eleusis lehren. In Perikleischer Zeit dienten dazu „τρεῖς σιροί“, die „κατὰ τὰ πάτρια“ zu diesem Zweck angelegt waren (Dittenberger Syll. 13 Z. 10: οἰκοδομῆσαι δὲ σιροὺς τρεῖς Ἐλευσῖνι κατὰ τὰ πάτρια ὅπου ἂν δοκῇ τοῖς ἱεροποιοῖς καὶ τῷ ἀρχιτέκτονι ἐπιτήδειον εἶναι). In der Zeit

der Inschrift, also unter Lykurg, war dagegen ein Turm dieser Bestimmung gewidmet, und zwar stammte derselbe schon aus einer früheren Zeit, da er für die Aufnahme des Getreides schon wieder hergerichtet wird ('Εφημ. 'Αρχ. 1883 S. 125 β Z. 79 τοῦ πύργου ἐπισκευὴ τῷ σίτῳ). Die Veränderung muss also in der Zeit zwischen der Perikleischen und Lykurgischen Epoche vor sich gegangen sein.

24) Dass der Tempel in Eleusis auch officiell τὸ 'Ελευσίνιον hiess, beweist 'Εφημ. 'Αρχ. 1883 S. 109 Z. 6, und wenn auch eine Wendung wie τὸ 'Ελευσίνιον τὸ 'Ελευσῖνι oder ähnlich sonst nicht ausdrücklich bezeugt ist, so ist doch die Möglichkeit ihres Vorkommens gesichert eben durch die so häufig begegnenden Ausdrücke τὸ 'Ελευσίνιον τὸ ἐν ἄστει oder τὸ 'Ελευσίνιον τὸ ὑπὸ τῇ πόλει, die doch ihre Erklärung nur in dem Vorhandensein eines anders bezeichneten Eleusinion finden. Das eleusinische Eleusinion begegnet deshalb so wenig, weil meist von dem ganzen heiligen Bezirk als solchem die Rede ist. Dieser heisst regelmässig τὸ ἱερὸν τὸ 'Ελευσῖνι (vgl. 'Εφημ. 'Αρχ. 1883 S. 119, 122 u. ö.). Einzelne Gebäude aus dem Inneren des Peribolos werden ja, wie wir gesehen haben, ausser in dem Rechenschaftsbericht der Epistaten von 329/28 überhaupt äusserst selten namhaft gemacht.

25) Olympia kann uns wohl überhaupt als Analogon dienen. Es stand ja in demselben Verhältnis zu Elis wie Eleusis zu Athen. Elis hatte natürlich sein Buleuterion (Paus. VI 23, 7), und schon seit Anfang des 5. Jahrhunderts besass Olympia sein Buleuterion, das, wie es scheint, nur für die Zwecke der „βουλὴ 'Ολυμπική" errichtet war; diese war eine ähnliche Einrichtung wie die Ekklesia nach den Dionysien und die Bule nach den Eleusinien und scheint daher nur alle vier Jahre nach dem Schluss der grossen Olympiafeier getagt zu haben. Die einzige Nachricht über diese „βουλὴ 'Ολυμπική" steht Paus. VI 3, 7.

26) Da neben den Luftziegelarbeiten auch häufig Arbeiten in Stein an diesen Häusern ausgeführt sind, so werden wir uns das Verhältnis wohl so zu denken haben, dass, ähnlich wie in Pompeji, die Fundamente und Aussenwände aus Stein, die inneren Mauern dagegen aus dem billigeren Material hergestellt waren. Vom Verputz der Wände ist ja häufig genug in der Inschrift die Rede.

27) Zuerst wird er erwähnt gleich im Anfang der Inschrift (A Z. 11), wo es sich darum handelt, dem Architekten der eleusinischen Bauten den Gehalt für eine Prytanie vorzustrecken. Hier hat Foucart richtig den Sachverhalt erkannt, indem er sagt (Bulletin hellén. VII p. 391): „Il s'agit non du paiement d'une dépense accomplie mais d'une avance faite à l'architecte pour ses honoraires de la prytanie. — — Il fallut l'intervention de Lycurgue. Celui-ci agit évidemment comme chargé de l'administration générale des finances".

Die zweite Erwähnung findet sich γ Z. 6. Dass die hier erwähnten „ἀρεστήρια“ für Demeter und Kora nur ein Glied in den allgemeinen Neuordnungen des attischen Kultus durch Lykurg sind, ist wohl einleuchtend. Die Anordnung steht, was ihre Bedeutung für den Kult von Eleusis angeht, etwa auf einer Stufe mit den Bestimmungen, welche nach dem Bericht der vita Lykurg für den Iakchoszug getroffen hatte. — Die dritte Erwähnung schliesslich bezieht sich auf eine rein finanzielle Massregel (γ Z. 7) und hat mit dem Kultus selbst gar nichts zu thun.

28) Die Inschrift (Ἐφημ. Ἀρχ. 1888 S. 48 ff.) aus dem Jahre des Euk[les] = 427 v. Chr. bezieht sich wohl schwerlich auf das Telesterion, das nie „νεώς“ genannt wird (vgl. dagegen α Z. 22). Ebensowenig kann beim Weihetempel von einem Opisthodom die Rede sein.

29) Gewöhnlich bezeichnet Diateichisma allerdings, wie die Wortform ja auch schon anzeigt, eine Zwischenmauer, meist eine solche, die zwischen zwei anderen Mauern gelegen ist, und wird als solche z. B. gerade im Gegensatz zu der Ringmauer gebraucht in C. I. A. II 167, 53 (vgl. K. O. Müller de munim. Athen. S. 136), der bekannten Inschrift über die Wiederherstellung der athenischen Festungswerke unter Lykurg, also in einer Urkunde, die der Abfassungszeit nach unserer Inschrift sehr nahe steht. Aber auch für die Bedeutung, die „διατείχισμα“ hier haben muss, giebt es Belege. Polybius VIII 36 gebraucht „διατείχισμα“ von der Mauer der Burg von Tarent — also ganz in demselben Sinn, wie an unserer Stelle, und in der That handelt es sich ja auch um eine Mauer zwischen zwei ganz bestimmten Lokalen, zwischen Burg und Stadt — XVI 31, 5 nennt er die innere der beiden Befestigungslinien von Abydos ebenso, und Diodor XIV 86 bezeichnet mit diesem Ausdruck die Ringmauer von Lechaeon. Wir sind also berechtigt, für „διατείχισμα“ die für den Sinn hier ganz unbedingt notwendige Bedeutung „Peribolosmauer“ in Anspruch zu nehmen.

30) Es lässt sich übrigens auch noch eine zweite Erklärung denken. Bei der Perikleischen Anlage hatte man gerade hier in der Südecke nicht die letzten Konsequenzen der strategischen Bedeutung des Hieron gezogen, wohl mit Rücksicht auf die künstlerische Wirkung der ganzen Anlage nach Aussen hin, durch die, wie oben hervorgehoben wurde, die Lage der beiden Ecktürme des heiligen Bezirks zu den beiden Ecken des Tempelhauses bedingt wurde. Jetzt mochte man vielleicht im Zusammenhang mit den oben vorgebrachten Gründen sich veranlasst sehen, weniger peinlich in dieser Beziehung vorzugehen und der strategischen Sicherheit die künstlerische Wirkung zu opfern. Denn das wird man wohl ohne weiteres zugeben müssen, dass durch die unsymmetrische Hinzufügung eines dritten Turmes in der Fluchtlinie der Südostmauer der Eindruck der

ganzen Anlage erheblich beeinträchtigt ist, und wenn auch noch mehr Türme in der Fortsetzung der Mauer längs der Stadt folgten, so lagen diese doch auf bedeutend niedrigerem Niveau als der Tempelbezirk, kamen also für die Wirkung der Tempelanlage nicht in Betracht.

31) Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass überhaupt kein Giebel vorhanden war. Herr Prof. Michaelis weist mit Recht darauf hin, dass das Telesterion ja kein „νεώς“ im eigentlichen Sinn des Wortes ist, das Gebäude also, unbeschadet der — wohl überhaupt nicht so unbedingt innegehaltenen — Kultusvorschrift für die Bedachung der griechischen Tempel, des Giebels ganz gut entraten konnte; ein gerader Abschluss über der Säulenhalle, etwa wie beim alten Museum in Berlin, wäre also wohl denkbar. Dem Giebel hätte wohl auch kaum ein Giebeldach entsprochen. Schon die Säulenstellungen im Obergeschoss des Telesterion, die Plutarch bezeugt, führen auf einen geradlinigen Abschluss (vgl. auch Anm. 7).

32) Dass dem so ist, lehrt auch die Anlage des Buleuterion, des nach unserem Ansatz spätesten griechischen Baus im Inneren der Kultusstätte. Ueber die bauliche Gestaltung des athenischen Rathauses wissen wir ja leider gar nichts, können daher das eleusinische nicht mit jenem vergleichen. Was wir aber sonst von griechischen Buleuterien wissen, lehrt uns, dass es meist recht ansehnlich ausgestattete Anlagen waren. Das olympische war bekanntlich schon in seinen ältesten Teilen mit Säulenstellungen geziert und hat sicher noch in griechischer Zeit die grosse jonische Säulenhalle erhalten, welche das ganze Gebäude im Osten abschloss. Von einem ähnlich mit Säulenstellungen ausgestatteten Buleuterion erzählt uns der späte Libanios IV p. 1048 in der „ἔκφρασις γραφῆς ἐν βουλευτηρίῳ“: „ἐν δὲ τῇ αὐλῇ τοῦ βουλευτηρίου ἥ δέ ἔστιν οὐ μεγάλη μὲν καλὴ δὲ στοῶν ἐν μέσῳ τεσσάρων, ἃς ἐποίουν κίονες, εἶδον τοιαύτην γραφήν“ (vgl. Wachsmuth: Die Stadt Athen im Altertum II 1, 327. Gemälde befanden sich auch im athenischen Rathaus). Davon ist nun beim eleusinischen Buleuterion nichts vorhanden. Nur die für ein griechisches Rathaus, wie es scheint, notwendige Raumeinteilung in drei Hallen finden wir hier und auch im mittleren den halbrunden Abschluss (vielleicht den Sitz der Prytanen in den Ratsversammlungen). Von Säulenstellungen oder einer sonstigen prächtigeren Ausstattung haben sich aber keine Spuren gefunden, die wurden wohl eben durch den Charakter der Kultusstätte verboten. (Von dem in Assos aufgedeckten Buleuterion konnte ich leider die Publikation nicht einsehen.)

33) Was wir von den Beziehungen früherer Kaiser oder Mitglieder des kaiserlichen Hauses zum eleusinischen Kult hören, lässt wenigstens nicht auf derartiges schliessen. Augustus war zwar ein-

geweiht (vgl. Sueton Aug. 93, Cassius Dio 51, 4, zum Jahre 723/31), ja er hat dem Anschein nach sogar des öfteren an den Mysterienfeiern teilgenommen, die auch einmal ihm zu Gefallen ausser der Zeit abgehalten wurden (vgl. Cassius Dio 54, 9 zu 734/20). Aber von einer Verehrung des Augustus als Gott in den Mysterien kann nicht wohl gesprochen werden. Sueton, der ja a. a. O. ziemlich eingehend von Augustus Stellung zu Eleusis spricht, hätte es wohl kaum unterlassen, einer solchen Erwähnung zu thun. Die ganze Stellung des Augustus dem persönlichen Kultus gegenüber spricht auch dagegen (vgl. Sueton Aug. 52, jedoch auch Cassius Dio 51, 20). Livia erscheint zwar als Ceres auf Münzen, aber gerade in Athen, wo sie göttliche Ehren genoss, ist sie nicht unter dieser Gestalt verehrt worden (vgl. C. I. A. III n. 316 und Hirschfeld Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1888 S. 844). Die Silberschale von Aquileja ferner (Overbeck Km. Atlas t. XVI 11), auf der Germanicus oder Agrippa als „neuer Triptolemos" erscheint (vgl. Brunn Sitzungsberichte der K. b. Akademie d. Wissensch. München 1875 I S. 19), scheint mir nur auf den Mythos, nicht auf den Kultus von Eleusis bezogen werden zu können. Von Claudius wissen wir zwar, dass er „sacra Eleusinia etiam transferre ex Attica Romam conatus est" (Suet. Claud. 25), aber von einer persönlichen Anteilnahme des Kaisers am Kultus in Eleusis hören wir nichts, und vor allem lässt sich aus jener Angabe nicht entnehmen, dass er selbst in Eleusis Verehrung genossen hätte. Von Nero wird sogar ausdrücklich gesagt, dass er „peregrinatione quidem Graeciae et Eleusinis sacris, quorum initiatione impii et scelerati voce praeconis summoventur, interesse non ausus est" (Suet. Nero 34), er war also nicht eingeweiht, und auch von seinen Nachfolgern bis auf Hadrian scheint dasselbe zu gelten, wenigstens ist, soviel ich sehe, in der Ueberlieferung kein Anhalt für das Gegenteil gegeben. Jedoch dürfen wir auf diesen Schluss ex silentio nicht zuviel bauen, denn in einigen Mysterienkulten begegnen wir doch anderen Verhältnissen. So finden wir z. B. in Mytilene Tiberius als „θεὸν Σεβαστὸν να[ὸν] ἔχο[ντα] σὺ[ν ταῖς] θεαῖς [ταῖς περ]ὶ [τ]ὰ μυστήρια" verehrt (vgl. C. I. G. 2177), und in demselben Kult begegnet uns auch Agrippina, die Gemahlin des Kaisers Claudius, als „θεὰ Σεβαστὰ Αἰολὶς καρποφόρος" (C. I. G. 2183, Eckhel doctr. num. VI S. 215, Dittenberger zu C. I. A. III 12), also mit dem Beinamen, den auch die Mysteriengötter führen (vgl. C. I. G. 2175). Auch die ältere Agrippina, die Gemahlin des Germanicus, wird in einer Inschrift unbekannter Herkunft (C. I. G. 3528) durch die gleiche Benennung — nur ohne „Σεβαστά" — geehrt. Wir finden hier jedoch überall noch keine völlige Gleichstellung der Kaiser und Kaiserinnen mit den Göttern (vgl. Hirschfeld a. a. O. S. 846), noch keine Hineinziehung derselben in den eigentlichen Mysterienkult. Die beiden

Agrippinen führen ja nur den Beinamen der Gottheit, und Tiberius hat nur Tempelgemeinschaft mit den Göttinnen der Mysterien. In Eleusis nimmt dagegen die „νέα Δημήτηρ“ mit ihrer besonderen Hierophantin eine völlig ebenbürtige Stellung neben der „Δημήτηρ παλαιή“ (vgl. Kaibel inscr. Sicil. 1389 B 6) ein, wie ja auch schon der Titel erkennen lässt. Sabina ist, wie im Text hervorgehoben, die erste, die denselben unseres Wissens führt. Später ist er den Kaiserinnen öfter beigelegt worden, so ausser der oben genannten Faustina z. B. noch der Julia Domna (vgl. C. I. G. 2815. 3642 aus Lampsakus). In anderen Kulten ist dagegen diese völlige Gleichsetzung der Kaiserinnen mit der Gottheit schon früher aufgekommen. So heisst z. B. Livia „νέα Ἶσις“ (C. I. G. 4711), Plotina „Ἀφροδίτη θεὰ νεωτέρα“ (C. I. G. 4716 c).

34) Diese Annahme ist allerdings nur mit Vorsicht aufzunehmen. In den Handschriften des Aristides findet sich zu dem Schluss des „Ἐλευσίνιος“ die Bemerkung: „ἐγράφη ὅσον ἐν ὥρᾳ ἐν Σμύρνῃ μηνὶ δωδεκάτῳ ἐπὶ ἡγεμόνος Μακρίνου, ἐτῶν ὄντι νγ′ καὶ μηνῶν ϛ′. ἐλέχθη ἐν Σμύρνῃ ἐν τῷ βουλευτηρίῳ“ (so in Γ, abgedruckt in Dindorfs Ausgabe I S. 415). Offenbar aus dieser Notiz, die ja durch die Genauigkeit der Angaben eine Gewähr für ihre Glaubhaftigkeit in sich trägt, hat Preller (bei Pauly Realencykl. III S. 98, ohne Quellenangabe) gefolgert, dass der Eleusinios im Jahre 218 n. Chr. — dem Jahr des Usurpator Macrinus — gehalten sei. Das ist nach allem, was wir von Aristides Leben wissen, nicht möglich, denn nach diesem Ansatz wäre ja Aristides im Jahre 165, also erst unter Marc Aurel geboren. Die Datierung ἐπὶ ἡγεμόνος Μακρίνου müssen wir nach dem Gebrauch, der bei Aristides und sonst von diesem Titel gemacht ist (vgl. z. B. Aristides I S. 505. 532; auch C. I. G. 4699, 4711), auf einen Statthalter dieses Namens beziehen, der uns bisher nicht bekannt ist. In den Konsullisten begegnet in der in Betracht kommenden Zeit nur ein Macrinus und zwar als Konsul des Jahres 164. Sollte dieser das Amt eines Statthalters in Asien bekleidet haben, so wäre das bei dem in dieser Zeit meist innegehaltenen Zwischenraum von 12—15 Jahren zwischen Konsulat und Statthalterschaft innerhalb der Jahre 176—179 der Fall gewesen, wir wären dann gezwungen, mit Aristides Geburt in die Jahre 123—126 zu gehen. Wie das mit den sonstigen Angaben über Aristides Leben zusammenstimmt, bedarf einer genaueren Untersuchung, die aber hier zu weit führen würde. (Von den Biographen des Aristides scheint die Stelle, die doch unter Umständen entscheidend sein kann, bisher nicht beachtet worden zu sein.) Es kann ja freilich auch einen uns unbekannten consul suffectus mit Namen Macrinus gegeben haben, der später die Statthalterschaft in Asien bekleidete; ein sicheres Datum für Aristides Geburt so-

wohl wie für den Eleusinios lässt sich daher vorerst aus dieser Bemerkung nicht erschliessen. Wenn wir aber auch den frühesten Ansatz für die Geburt des Aristides in Betracht ziehen — 117 n. Chr. nach Letronne — so kommen wir doch mit dem Eleusinios in das Ende der sechziger oder den Anfang der siebziger Jahre des 2. Jahrhunderts, und da sich, nach dem Tenor der Rede zu urteilen, die Katastrophe in Eleusis kurz zuvor ereignet haben muss, also erst nach dem Tode des Antoninus Pius, wäre es nicht angängig, die im Text angeführte Bemerkung des Scholiasten zum Panathenaikos mit der Wiederherstellung des eleusinischen Tempels nach der „περίστασις“ in Verbindung zu bringen. Auf Antoninus wäre dann etwa die von Aristides so hoch gepriesene innere Ausstattung des Tempels zurückzuführen, die in der „περίστασις“ zu Grunde ging. Allerdings ist auch zu beachten, dass sich leicht bei der Angabe des Alters des Aristides in den Handschriften ein Fehler hat einschleichen können.

35) Ueber diese Benennung des Tempels vgl. das oben S. 34 Gesagte. Dass in der That, wie dort hervorgehoben ist, Artemis im eleusinischen Kult als Tochter des Poseidon und der Demeter galt, kann nicht wohl bezweifelt werden. Wenn Poseidon unter dem Beinamen „πατήρ“ mit Artemis in einem und demselben Tempelhaus verehrt wurde, so ist die nächstliegende Erklärung hierfür doch die, dass er eben hier als Vater dieser Göttin betrachtet wurde. Als Tochter der Demeter bezeichnete nach Pausanias VIII 37, 6 (der hier einfach die Ansicht des Herodot II 156 wiedergiebt) die Artemis Aeschylos, der durch Geburt und Erziehung (vgl. Arist. Frösche 886 f.) mit Eleusis und seinem Kult aufs innigste verknüpft war. Ueber die Beziehungen zwischen Demeter und Poseidon vgl. Paus. I 37, 2 und Toepffer Att. Geneal. S. 30 u. 252 ff.

36) Gleichzeitig mit dem östlichen Triumphbogen scheint die daneben gelegene Cisterne mit dem Weihwasserbecken (vgl. Dörpfeld Athen. Mittlg. 1889 S. 124) anzusetzen zu sein, wenigstens lässt die enge Verbindung der beiden Bauten (vgl. Philios Πρακτ. 1887 S. 54) diese Vermutung zu. Die Bestimmung dieser Anlage ist vielleicht in der von Dörpfeld a. a. O. angedeuteten Richtung zu suchen, vielleicht stand die ganze Einrichtung aber auch in näherem Zusammenhang mit einem grösseren Bauwerk, welches sich in südöstlicher Richtung an die Cisterne und den Triumphbogen anschloss (vgl. r-r auf dem Plan nach einer mir von Dr. Philios übersandten Skizze). Philios sieht in demselben eine römische Badeanlage (vgl. Πρακτ. 1888 S. 25). In diese Zeit mag denn schliesslich auch die Errichtung der „Priesterhäuser“ (q-q auf dem Plan nach Philios Angaben) fallen, von denen schon oben S. 73 die Rede war.

37) Die Folgerungen, welche Blavette an die auch von uns

citierte Strabostelle (s. o. S. 45) geknüpft hat, bedürfen wohl kaum einer Widerlegung. Dass Strabo hier überhaupt nicht nach eigener Anschauung darstellt, ist hinreichend bekannt.

38) Ob die βαλλητὺς λιθίνη (Athen. IX 406 d) ein besonderes Fest war oder nur einen Bestandteil eines der genannten Feste bildete, kann nicht mit Bestimmtheit entschieden werden. O. Müller betrachtete es als einen Teil der grossen Mysterien. Hesych s. v. „βαλλητύς" verlegt die Feier übrigens nach Athen. Auch ob das von Mommsen (Bursian Jahresber. 1889, 3, S. 256) über den Schauplatz der Choen Gesagte richtig ist, muss vorerst dahingestellt bleiben. Später sind auch „'Αντινόεια" in Eleusis gefeiert worden (vgl. C. I. G. 283 u. 2309), doch wird dies Fest schwerlich von Einfluss auf die Gestaltung der Kultusstätte gewesen sein.

---

39) Vielleicht steht hiermit in Verbindung, was uns Strabo p. 472 von Demetrios von Skepsis berichtet. Dieser behauptete nämlich: „ὡς μηδενὸς ἐν Σαμοθρᾴκῃ μυστικοῦ λόγου περὶ Καβείρων λεγομένου." Aber diese Ansicht steht doch in Widerspruch mit der gesamten sonstigen Überlieferung, und dieser zufolge müssen wir wohl doch annehmen, dass neben der officiellen Bezeichnung der Gottheiten als „θεοὶ μεγάλοι" auch der Name „Κάβειροι" in Brauch gewesen ist, dessen phoenikischer Ursprung ja fest steht und dessen Bedeutung ja mit der von „μεγάλοι θεοί" identisch ist.

40) Die eine Opfergrube im Kabirion zu Theben war bei ihrer Aufdeckung bis zum Rand mit Knochen gefüllt, sie hat also zweifelsohne zu blutigen Opfern gedient. Es gab nun aber auch βόθροι, in denen keine blutigen Opfer dargebracht, sondern andere Bräuche vollzogen wurden, und zwar, was von besonderm Interesse sein könnte, in Mysterienkulten. Paus. II 12, 1 erzählt von dem Kult der Windgötter in Titane und sagt: „δρᾷ δὲ καὶ ἄλλα ἀπόρρητα (scil. ὁ ἱερεὺς) ἐς βόθρους τέσσαρας .... καὶ δὴ καὶ Μηδείας, ὡς λέγουσιν, ἐπῳδὰς ἐπᾴδει". Hier ist es wenigstens sehr wahrscheinlich, dass es sich nicht um einfache Opfer handelt; sicher aber ist dies nicht der Fall bei Paus. II 22, 3, wo die Rede ist vom Kult der Demeter Pelasgia. Hier heist es: τὰ δὲ ἐς τὸν βόθρον τὸν πλησίον δρώμενα Νικόστρατον ἄνδρα ἐπιχώριον καταστήσασθαι λέγουσιν· ἀφιᾶσι δὲ καὶ νῦν ἔτι ἐς τὸν βόθρον καιομένας λαμπάδας Κόρῃ τῇ Δήμητρος. Vgl. auch Deneken bei Roscher I Sp. 2497.

41) Von diesem Standpunkt aus möchte ich die Anlage des samothrakischen Heiligtums ausserhalb der Stadt erklären und nicht mit Conze u. Benndorf (Untersuchungen II S. 108) den Grund für diese Lage des Tempels in der Zurückdrängung des alten Kultus durch die „Samischen Kolonisten" erblicken. Ob wir überhaupt

richtig gehen, wenn wir die durch das Antiphonfragment (Frg. 49 bei Blass) bezeugte Besiedelung Samothrakes durch die Samier so ohne weiteres als Thatsache hinnehmen, möchte ich doch bezweifeln. Schon im Altertum war über diesen Punkt eine Kontroverse entstanden und zwar, wie es scheint, zwischen berufenen Vertretern der Wissenschaft. Da die ganze Frage kürzlich von Erich Bethe im Hermes 24 S. 424 nach meinem Dafürhalten nicht ganz zutreffend behandelt ist, muss ich hierüber etwas ausführlicher werden. Samothrake wird bekanntlich in der Ilias dreimal erwähnt: N 12, Ω 78 u. 753. Hieran knüpfte die alte Philologie an. Apollodor hatte im Kommentar zum Schiffskatalog, wohl zu Vers 844 f. nach Scholion zu N 12 (DA) (fr. 180 bei Müller) folgendes behauptet: Σάμιοι οἱ ἐν Ἰωνίᾳ μετὰ διακοσιοστὸν καὶ ἔννατον ἔτος τῶν Τρωικῶν χρησμὸν ἔλαβον παρὰ τοῦ Πυθίου εἰς τὴν ἐν Τρῳάδι Θρᾴκην μετοικῆσαι· ἀφ' ὧν ἡ Σαμοθρᾴκη προσηγορεύθη. Er war also für die Besiedelung der Insel durch die Samier — und zwar 209 Jahre nach dem troischen Krieg (d. h., wie K. O. Müller festgestellt hat, in der Zeit Homers nach Apollodor) — eingetreten. Damit stimmte aber, wie es scheint, nicht überein, was Aristoteles in seiner Politeia von Samothrake gesagt hatte. Ganz klar ist es freilich nicht, was seine Meinung war. Schol. zu Apoll. Rhodios I 917 (fr. 191 (530) Rose) lesen wir: „Ἡ δὲ Σαμοθρᾴκη ἐκαλεῖτο πρότερον Λευκοσία, ὡς ἱστορεῖ Ἀριστοτέλης ἐν Σαμοθρᾴκης πολιτείᾳ· ὕστερον δὲ ἀπὸ Σάου τοῦ Ἑρμοῦ καὶ Ῥήνης παιδὸς Σάμος προσωνομάσθη κατὰ παρένθεσιν τοῦ μ· Θρᾳκῶν δὲ οἰκησάντων αὐτὴν ἐκλήθη Σαμοθρᾴκη. Ob wir auch die Worte ὕστερον δὲ u. s. w. dem Aristoteles zuschreiben können, ist sehr fraglich; denn wenn wir auch vielleicht genötigt sind, wegen der Wortstellung an eine einheitliche Quelle für die ganze Stelle des Scholion zu glauben, braucht diese doch keineswegs Aristoteles selbst gewesen zu sein; ja es ist sogar viel wahrscheinlicher, dass dem Scholiasten die auf Aristoteles zurückgehende Notiz aus zweiter Hand gekommen ist. Diese Ansicht erhält noch eine Stütze durch die Excerpte des Heraklides, denn hier begegnen wir einer von der vorstehenden sehr abweichenden Ansicht. Es heisst da (II S. 218. XXI Müller): ἡ Σαμοθρᾴκη τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐκαλεῖτο Λευκανία — das ist wohl nur eine Variation des Aristotelischen Leukosia — διὰ τὸ λευκὴ εἶναι, ὕστερον δὲ Θρᾳκῶν κατασχόντων Θρᾳκία. Τούτων δὲ ἐκλιπόντων ὕστερον ἔτεσιν ἑπτακοσίοις Σάμιοι κατῴκισαν αὐτὴν ἐκπεσόντες τῆς οἰκείας καὶ Σαμοθρᾴκην ἐκάλεσαν. Danach wäre also die samische Kolonisation auch von den Aristotelikern anerkannt worden. Aber in dem Excerpt muss uns auffallen, dass Homer ganz übergangen ist, denn der Name Σάμος, der sich doch bei diesem findet, fehlt ganz; ja es wird dazu als alter Name Thrakia angegeben. Das macht die ganze Angabe ungenau und schwächt wenigstens die Bedeutung, die sie sonst für uns haben würde, sehr ab.

Es gab nun aber im Altertum auch noch eine dritte Meinung über die Entstehung des Namens Samothrake, die wir u. a. bei Strabo X 457 angeführt finden. Strabo spricht sich an dieser Stelle über die ganze Kontroverse im Anschluss an die 3. Homerverse aus. Er hat zweifelsohne auch hier Apollodor zu Rate gezogen, wie das Niese in seiner grundlegenden Arbeit auch behauptet hat; aber er bekämpft dessen Ansicht über die samischen Kolonisten und zwar mit Rücksicht auf das dreimalige Vorkommen des Namens Samos bei Homer: δῆλον ὅτι παρὰ τὴν ἀρχαίαν ἱστορίαν ὃ λέγουσιν οἱ φήσαντες, μετὰ τὴν Ἰωνικὴν ἀποικίαν — — ἀποίκους ἐλθεῖν ἐκ Σάμου καὶ ὀνομάσαι Σάμον [τὴν?] Σαμοθρᾴκην, ὡς οἱ Σάμιοι τοῦτ' ἐπλάσαντο δόξης χάριν. Die richtige Erklärung des Namens Samothrake scheinen ihm die zu geben, οἱ ἀπὸ τοῦ σάμους καλεῖσθαι τὰ ὕψη φήσαντες εὑρῆσθαι τοῦτο τοὔνομα τὴν νῆσον. Und es kann auch kaum ein Zweifel darüber aufkommen, dass hiermit die richtige Deutung für den Namen der Insel gegeben ist. Der Name „thrakische Höhe, Hohenthrake" passt trefflich auf die Insel und dass Samos in der That Höhe bezeichnet, können wir, auch abgesehen von den verschiedenen antiken Zeugnissen, daraus erkennen, dass wir den Namen nur auf hoch gelegene Punkte angewandt finden und meist in Gegenden, wo wir es mit besonders altertümlichen Anlagen zu thun haben (vgl. z. B. Strabo p. 347; 472; daher auf Kephalene die hoch gelegene Stadt Same; daher der Name der Insel Samos selbst).

Wer es ist, der diese Deutung gefunden hat, sagt Strabo nicht; dass es Apollodor, wie Bethe a. a. O. meint, nicht sein kann, ist nach dem Vorstehenden wohl klar. Es kann nur der gewesen sein, den Strabo X p. 472 als Quelle für samothrakische Verhältnisse nennt und den er VIII p. 339 schon gegen derartige Erklärungen Apollodors ins Feld führt: Demetrius von Skepsis. Wir haben also in der Kolonisation Samothrakes durch Samos, für die den Grund bald die Vertreibung der Samier durch den Tyrannen, bald das Orakel des Apollo abgeben muss, allem Anschein nach nur eine aus dem Namen der Insel abgeleitete Gründungsfabel zu erblicken, die auf historischen Wert keinen Anspruch erheben kann. In Wahrheit finden wir ja auch bis ins vierte Jahrhundert hinein wenig Griechisches auf der Insel. Auch der dorische Bau bei der also jedenfalls nicht ionischen Stadt würde so leichter seine Erklärung finden, besonders da ja das aus dem siebenten Jahrhundert stammende samische Heraeon ein ionischer Bau ist.

42) An einen Tempel mit apsisartigem Abschluss darf man wohl wegen der Gestalt des späteren Kabirion nicht denken, das wäre ja dann gerade die umgekehrte Entwicklung wie in Samothrake. Der kleine Mauerrest könnte ja ebensogut wie von einem Tempel von der Peribolosmauer eines heiligen Bezirks herstammen.

Ein „Tempel“ ist auch durch die Pausaniasstelle (IX 25, 9) nicht für die Zeiten des Mardonios bezeugt. An der — lokal beschränkten — Pflege des Kultus und der Existenz eines Heiligtums spätestens seit dem 6. Jahrh. kann natürlich schon mit Rücksicht auf die Funde (besonders an Bronzen) nicht gezweifelt werden.

43) Der Orphische Hymnus 38, der sich an die samothrakischen Götter wendet, nennt dieselben Kureten und Korybanten hintereinander und ist so ein beredtes Zeugnis für den Synkretismus der späten Zeiten, der sich besonders auch in den Mysterienkulten entwickelte. Für den Kultus selbst ergiebt er sonst nichts.

44) Mit den Vorgängen auf dem Gebiet des Kultus liesse sich vielleicht eine Neuerung zusammenbringen, welche allem Anschein nach noch innerhalb der zweiten Periode der Kultusstätte im Inneren des Tempels vorgenommen ist. Ich meine die Anlage der zweiten „Opfergrube“ (B auf dem Plan Untersuchungen II 2). Jedoch ist es bei den Fundumständen leider nicht möglich über diese Anlage völlige Klarheit zu erhalten. Wenn es sich beweisen liesse, dass durch die Anlegung dieser „Opfergrube“ B eine zweite Opferstätte im alten Tempel geschaffen worden, d. h. also dass die Neuanlage mit der alten Opfergrube A zugleich in Gebrauch gewesen wäre, so müssten wir hierin eine wichtige Neuerung im Kultus sehen, für die eine Analogie sich bisher nicht hat nachweisen lassen. Aber wie es scheint lässt sich bei dem Zustand der Trümmerstätte hierüber nichts mit Bestimmtheit behaupten. Die Anlage der „Opfergrube“ B soll ja — trotz des gleichen Materials — nicht gleichzeitig mit dem Umbau des alten Tempels sein, dieselbe ist ausserdem sicher bei der Legung des aufgefundenen Marmorbodens — die Möglichkeit, dass dieser einer späteren Zeit als der Umbau angehöre, scheint gar nicht in Frage gekommen zu sein — wieder zugedeckt worden, so dass überhaupt ihre Bedeutung für den Kultus sehr in Zweifel gerückt ist. Wir thun vielleicht besser, keine Folgerungen an diese Anlage zu knüpfen.

45) Dass auch sonst Rundbauten in ähnlicher Weise den Schauplatz für mystische Festfeiern abgaben, lässt sich durch Darstellungen pompejanischer Wandgemälde belegen. Eins derselben beschreibt Helbig (Nr. 1558; vgl. Museo Borb. XI T. 26) folgendermassen: „Felslandschaft von einem Bach durchflossen, links ein von jonischen Säulen getragener Rundbau und ein Pfeiler, worauf 2 Gefässe stehen und an dem 2 Fackeln und 2 Tympana angebunden sind; davor eine weibliche sitzende Statue vielleicht der Kybele, die R. auf ein Scepter, die L. auf ein Tympanon stützend.“ (Die Abbildung im Museo Borb. ist hier ungenau, s. Helbig Anm.). Die Fackeln weisen deutlich auf mystischen Gottesdienst im Rundtempel. Noch deutlicher finden wir diese Beziehung ausgedrückt in

dem von Conze (Untersuchungen I S. 19) herangezogenen Gemälde. Hier ist, nach dem unmittelbar neben der Thüre des Rundbaus stehenden Kultbild zu schliessen, ein Isistempel dargestellt, auch hier finden wir die Fackeln an dem Pfeiler neben dem Rundbau, ausserdem aber steht vor der Thüre des Gebäudes noch die „vannus mystica mit allerlei Kultapparat“ (vgl. Helbig Nr. 1555), also ein deutlicher Hinweis auf die mystische Bestimmung des Tempels. Ist aber unsere Vermutung zutreffend, dann ergiebt sich vielleicht auch einiges für die Zeit der Einführung der mystischen Dromena in den samothrakischen Kult. An die Stelle eines älteren Baus ist der Rundtempel nicht getreten, und folglich kann es auch — wofür der ganze Charakter des Kultus in den früheren Perioden ja auch spricht — vorher keine Mysterienhandlungen in geschlossenem Raume in Samothrake gegeben haben. Die Einführung der Dromena stände also in engster zeitlicher Verbindung mit der Erbauung des Rundtempels. Wie wir uns die Neuerung im gegebenen Falle zu denken hätten, lässt sich schwer sagen. Da wir wissen, dass in der vorausgegangenen Periode Athen auf die Entwicklung des samothrakischen Kultus einen bestimmenden Einfluss ausgeübt hat, und andererseits die Verwandtschaft der eleusinischen und samothrakischen Mysterien an der oben angeführten Stelle ausdrücklich hervorgehoben wird, so können wir vielleicht vermuten, dass in dieser Beziehung Eleusis für Samothrake massgebend gewesen sei und dass unter diesem Einfluss um die Wende des 4. u. 3. Jahrhunderts — in der Bauzeit des Arsinoeion — die mystischen Kultushandlungen nach dem Muster der eleusinischen Kultgebräuche ergänzt seien.

46) Ueberliefert ist nach der von Boeckh zu Grunde gelegten Abschrift:

ΕΝΕΚΑΣΗΣΝΤ....
ΠΟΙΣΑΝΤΟΝΙΕΡΟΝΕΡΜΩΝ

während eine mir von Herrn Prof. Conze gütigst zur Verfügung gestellte Abschrift Weschers nach den Papieren Fauvels als dessen Lesung giebt:

ΕΝΕΚΑΣΗΣΝΤ....
.ΓΟ.....ΑΤΟΙΣ

Die Überlieferung ist also sehr unsicher und die Schreibung in der Inschrift auch eine sehr ungenaue. Die Ergänzung Boeckhs muss deshalb mit äusserster Vorsicht aufgenommen werden, und es ist nicht angebracht, Folgerungen irgend welcher Art an dieselbe zu knüpfen.

47) Auch in der Wescher'schen Abschrift aus den Papieren Fauvels ist von den „imagines Cybeles“ nicht die Rede. Fauvel spricht danach nur von einem „bas-relief représentant un temple rond deux grands flambeaux aux côtés de la porte“. Auf diese

Abweichung ist indessen nicht viel Gewicht zu legen. Wie Herr Prof. Conze bemerkt, ist es sehr wohl möglich, dass Fauvel wie öfters mehrere Kopieen von ein und demselben Original angefertigt hat und dass vielleicht eine zweite uns unbekannte Kopie von Boeckh zu Grunde gelegt ist. Dies ist um so wahrscheinlicher als die von Wescher kopierte Abschrift auch im Text der Inschrift erheblich von der Boeckhs abweicht; so fehlen z. B. ganz Z. 3 u. 4 (vgl. auch die vorhergehende Anmerkung).

48) Ackerblads Abschrift können wir für die Entscheidung der Frage nach der Form des dargestellten Baus nicht verwerten, denn in seine Beschreibung hat sich offenbar ein Irrtum eingeschlichen. Er sagt nämlich (vgl. Untersuchungen I S. 18 Anm. 6): „inscription sur un marbre taillé en forme d'aedicula", verwechselt also den Stein, den Aberdeen deutlich als Cippus bezeichnet, mit dem in dem Relief auf dem Stein dargestellten Bau.

49) Eine nähere zeitliche Bestimmung der Urkunde ist nicht möglich, da der das eponyme Priesteramt bekleidende „βασιλεύς" Demokles sonst nicht bekannt ist; auf samothrakischen Inschriften kommt derselbe wenigstens nicht weiter vor. Da, wie Phardys angiebt, auch zwischen den Buchstabenformen der beiden griechischen Inschriften erhebliche Unterschiede bestehen, müssen wir annehmen, dass die Eintragungen, deren Gleichzeitigkeit ja durch die Datierung gewährleistet wird, von verschiedenen Händen erfolgt sind. Darauf führt ja auch die mehrmalige Wiederholung der Datierung. Wir haben wohl anzunehmen, dass jedesmal die auf die Anführung des Eponymen folgenden Namen eine Gruppe für sich bildeten, und es ist daher auch das Wahrscheinlichste, dass mit a Z. 26 die Inschrift nicht zu Ende war, sondern auch hier noch ein Verzeichnis von Mysten folgte. Von dem unteren Teile des Steines wäre demnach mehr weggebrochen, als wir nach dem Relief der Vorderseite annehmen könnten. Mit den Inschriften Archaeol. Unters. II S. 92 Nr. 2; S. 95 Nr. 10 und S. 96 N. 12 (alle zu einem Monument gehörig), in denen sich Datierungen am Schlusse der Inschrift finden, hat die unsrige nichts gemein.

50) Eine sichere Entscheidung in dieser Frage könnte vielleicht durch die Inschrift herbeigeführt werden. Mommsen erwähnt C. I. L. III 1, S. 131, wo er von Cyriacus Reisen in Nordgriechenland und auf den nördlichen Inseln spricht, dass sich in den beiden von ihm namhaft gemachten Cyriacus-Handschriften, dem Tarvisinus und Vaticanus 5250, ausser lateinischen von Cyriacus abgeschriebenen Inschriften auch noch unpublicierte griechische befänden. Wenn unter diesen letzteren sich auch die auf unseren Stein eingetragene finden sollte, dann wäre ja damit die Frage entschieden. In dem von Colucci edierten Tarvisinus (vgl. Mommsen a. a. O.)

findet sie sich allerdings nicht. Vaticanus 5250 fol. 1—22 verdient aber wohl einmal daraufhin untersucht zu werden. Im Laurentianus Ahsb., aus dem die Zeichnung des Cyriacus stammt, steht, wie mir Herr Prof. Conze mitteilt, ausser dieser Zeichnung nichts Samothrakisches.

51) Dafür dass die Vorlage, die Cyriacus benutzte, nicht mehr vollständig erhalten und wenigstens in ihrem oberen Teil gebrochen war, scheint mir auch die Wiedergabe, welche die Fackeln in der Zeichnung gefunden haben, zu sprechen. Wenn diese noch vollständig erhalten gewesen wären, würde Cyriacus sie wohl auch vollständig wiedergegeben haben. Da er sie so undeutlich und ohne sie als Fackeln zu kennzeichnen, unter der Guirlande verschwinden lässt, darf man wohl vermuten, dass sie schon damals an ihrem oberen Ende verstümmelt waren — wie in dem erhaltenen Relief — und dass sie infolgedessen von Cyriacus in ihrer wahren Natur nicht erkannt worden sind.

52) Ebensowenig ist die Zeichnung des Cyriacus für die Entscheidung über Gestalt und Bedeutung des dargestellten Baus zu verwerten. Wenn unser Relief in der That die Vorlage für dieselbe bildete, ist es nur natürlich, dass Cyriacus das Bauwerk als rechtwinkliges Gebäude zeichnete. Dass den fast wie eine Terrainangabe im Hintergrund des Baus aussehenden Kritzeleien über dem Bauwerk zu Füssen der Figuren irgend welche Bedeutung beizumessen sei, scheint mir nicht wahrscheinlich.

53) Auf einigen Exemplaren unseres Münztypus sind die Frauen in lebhafter Bewegung dargestellt, auch zeigt sich eine Variation der Darstellung insofern, als hin und wieder den beiden äusseren Frauen nur eine Fackel gegeben ist. Die Frau in der Mitte hat jedoch immer 2 Fackeln. Dass mit dieser Unterscheidung in den betreffenden Exemplaren eine Hervorhebung der Frau in der Mitte bezweckt würde, ist nicht anzunehmen.

54) Die beiden Hieropoeen erscheinen in einer von Conze (Reisen auf den Inseln des thrak. Meeres S. 65) veröffentlichten Theorenliste (vgl. Benndorf Arch. Unters. auf Samothr. II S. 97) als Theoren von Kyzikos neben solchen der Eresier, Kolophonier, Kymaeer, Teier und der Dionysischen Techniten aus Jonien und vom Hellespont. Die Namen sind hier vollständig erhalten, und ich habe danach den von Boeckh nach Muratori gegebenen Text ergänzt. Die Theorenliste stammt nach Conzes Urteil aus römischer Zeit, „die Buchstabenformen weichen im ganzen nicht von den zur Zeit der römischen Herrschaft gebräuchlichen ab“. Damit wäre eine Zeitbestimmung, wenn auch der allgemeinsten Art, für Asklepiades gegeben, der ja, worauf oben hingewiesen wurde, mit den beiden Hieropoeen zusammen auf der Inschrift steht. Leider

ist in dem von Conze publicierten Theorenverzeichnis der Name des samothrakischen Basileus nicht erhalten, so dass es nicht zu bestimmen ist, ob die Eintragung der Theorenliste in demselben Jahr erfolgt ist, in welches die Aufstellung des von Boeckh veröffentlichten Steines fällt. Für das Verhältnis der kyzikenischen Hieropoeen zu Samothrake und die Frage, ob die Inschrift aus dem Jahr des Aridelos zu einem Weihgeschenk gehört oder eine einfache Mysteninschrift ist, wäre das nicht unwichtig.

55) W. Kersten hat in seiner Dissertation (de Cyzico nonnullisque urbibus vicinis quaestiones epigraph. Halle 1886 S. 28) über die „ἱεροποιοὶ Κυζικηνῶν" und das Verhältnis des samothrakischen Kultus zu Kyzikos gehandelt und behauptet: „(ἱεροποιοὶ) sine dubio non magistratus publicus sunt — —, cum non constet mysteria Cyzicena cum Samothraciis cohaerere, sed crediderim eos esse similes hieropoeis thiasotarum, quos e titulo in Piraeo invento (Dittenberger syll. 427 [25]) cognovimus, atque curatores fuisse sacrificiorum e sodalitate aliqua sacra electos, qui quamvis ob causam una cum iis Cyzicenis, qui mystae Samothracii essent, deis donum darent." Abgesehen davon, dass für Opferbeamten einer privaten Thiasos der Titel Κυζικηνῶν ἱεροποιοί sehr auffallend wäre, ist auch zu bemerken, dass in der von Kersten übersehenen Inschrift Archaeol. Unters. auf Samothr. I S. 43 die beiden Hieropoeen bezeichnet werden als ἱεροποιοὶ οἱ ἀποσταλέντες ὑπὸ τοῦ δήμου. Sie sind also zweifelsohne öffentliche Kultusbeamten. Auch die Zweifel an dem Zusammenhang zwischen Kyzikos und Samothrake, die Kersten geäussert hat, lassen sich nicht aufrecht erhalten, zumal nach den neuen Funden. Doermer (de Graecorum sacrificulis qui ἱεροποιοὶ dicuntur. Diss. Argent. 1883), der S. 19 auf die kyzikenischen Hieropoeen zu sprechen kommt, hat sich über die Stellung derselben im öffentlichen Kultus von Kyzikos nicht weiter ausgelassen.

56) Von einer Filiale des samothrakischen Kultes in Kyzikos, die man ja wohl zunächst ins Auge fassen möchte, wissen wir nichts. Ausserdem verbietet es aber auch die Darstellung der drei Frauen in dem Münzbild, an eine solche auf Grund des dargestellten Baues zu denken.

57) Welcker Griech. Götterl. II S. 410 Anm. 30 wollte in den drei Frauen unseres Münzbildes eine Darstellung der dreigestaltigen Hekate erkennen und also aus diesem Münztypus auf Hekatekult in Kyzikos schliessen. Wenn wir irgend welche weiteren Belege für das Vorhandensein eines solchen besässen und das Münzbild für sich allein zu betrachten hätten, würde ich nicht anstehen, mich Welckers Ansicht anzuschliessen. Denn es ist unbedingt zuzugeben, dass die Embleme sämtlich vortrefflich auf Hekatekult passen würden (z. B. auch der Mohn vgl. Welcker

G. G. II S. 411; Petersen Die dreigestaltige Hekate Archaeol. Epigr. Mittlg. aus Oesterr. 1880 S. 169). Auch die Beziehungen zu Samothrake würden sich wohl erklären lassen, denn der Hekatekult in Samothrake ist ja bekannt (vgl. Lykophron Alexandra vs. 77, 1178; Nonn. IV 182 ff., eine Stelle die in diesem Zusammenhang besonders hervorzuheben ist „ἄντρα Καβείρων | χαίρετε, καὶ σκοπιαὶ Κορυβαντίδες· οὐκέτι λεύσσω | μητρῴης Ἑκάτης νυχίην θιασώδεα πεύκην“; schol. zu Aristoph. Frieden vs. 277; Strabo X p. 472), wenn auch das nähere Verhältnis der Hekate zu den grossen Göttern dunkel ist und nur so viel fest steht, dass ihr Kult immer da gepflegt wurde, wo der Kult der Kabiren vorhanden war (vgl. Lobeck Aglaoph. S. 1213 ff.). In Samothrake war ihr Kult mit dem der Korybanten vereint. Die Kultusstätte war das Ζήρυνθον oder Ζήρινθον ἄντρον. Ob sie ausserdem noch einen Tempel gehabt, wissen wir nicht; wenn die Reliefs mit Hekatekult in Verbindung zu setzen wären und samothrakische Verhältnisse wiedergäben, müssten wir das ja annehmen. Wir müssten in diesem Fall aber auch annehmen, dass die Titel μύσται καὶ ἐπόπται εὐσεβεῖς, welche in den betr. Inschriften begegnen, nicht auf den Kult der grossen Götter, sondern auf den der Hekate Bezug hätten, was doch Bedenken erregt. Andererseits wäre es aber sehr auffallend, wenn die Mysten und Epopten im Kult der grossen Götter das Symbol eines Nebenkultes als Emblem auf Urkunden gesetzt hätten, welche im Heiligtum der grossen Götter aufgestellt werden sollten. Ich glaube daher nicht, dass wir in den Münzen und den Reliefs eine Beziehung auf den Kult der Hekate erblicken dürfen. Petersen hat übrigens in seinem Aufsatz über die dreigestaltige Hekate, in dem er mehrmals auf die oben angeführte Stelle in Welckers Griech. Götterl. Bezug nimmt und auch des öfteren kyzikenische Münzen in Betracht zieht, unseren Münztypus unberücksichtigt gelassen und scheint also ebenfalls der Deutung Welckers nicht beigetreten zu sein. Einer Deutung entbehren würden die drei Frauen, wenn wir das Münzbild mit dem Demeter- und Korakult von Kyzikos in Verbindung bringen wollten, wie das Eckhel (Hist. num. II S. 452) mit Rücksicht auf die Fackeln für die unserem Typus nah verwandte Darstellung der Münzen (Mionnet II 534 Nr. 138, 143 etc.) vorgeschlagen hat, auf denen die beiden Schlangenfackeln nicht einen grossen Bau wie in unserem Typus, sondern nur einen kleinen brennenden Altar in sich schliessen (s. S. 176). Diese Zuweisung wäre ja an und für sich nicht ausgeschlossen, denn auf kyzikenischen Münzen erscheinen unsere Schlangenfackeln — bald eine allein, bald beide — hin und wieder in der That mit Mohn geschmückt, oder vor ihnen stehen (resp. sie stehen in vgl. oben S. 179 u. 235) Cisten, aus denen Ähren emporwachsen (von einem Exemplar mit

dieser Darstellung verdanke ich einen Abdruck der Güte Imhoof-Blumers, vgl. auch Mionnet Suppl. V S. 336 Nr. 352). Aber die Fackeln an sich beweisen, wie ja die samothrakischen Darstellungen zeigen, nichts für Demeter- und Korakult, und ebensowenig entscheidet die Zuthat von Ähren oder Mohn für denselben: auch in einem mit deutlichen Emblemen des Apollokults geschmückten Münzbild finden wir Ähren angebracht (vgl. Mionnet Suppl. V S. 311 Nr. 179 a.: Tête laurée d'Apollon à droite. r.: Trépied; dessus épi; dessous flambeau). Doch abgesehen hiervon wissen wir ja, dass in den samothrakischen Mysterien sich Elemente des Kybele- und Demeterkult verquickt fanden, so dass die griechischen Autoren, wie in der Einleitung hervorgehoben wurde, bei der Deutung der Hauptgöttin der Mysteriengottheiten schwankten, ob sie mit Demeter oder Kybele zu identificieren sei. Ähnliche Zusammenhänge können ja auch in Kyzikos zwischen dem Kybelekult und dem der Demeter und Kora bestanden haben, und vielleicht ist in derartigen Verhältnissen die Erklärung für die Anbringung der Ähren und des Mohns in unserem Münzbild zu suchen. [Vgl. dazu das Epigr. 40 des Kallimachus (Wilam.), in dem von einer Frau die Rede ist, welche ἱερίη Δήμητρος καὶ πάλιν Καβείρων καὶ μετέπειτα Δινδυμήνης war; ferner war Kleidike in Kyzikos zu gleicher Zeit ἱερωμένη Μητρὸς Πλακιανῆς καὶ Κόρης καὶ Μητρὸς καὶ Ἀρτέμιδος Μουνυχίας (vgl. Athen Mittlg. 1882 VII S. 156, unten S. 224).]

58) Eine Anspielung auf die nahen Beziehungen zwischen Kyzikos und Samothrake finden wir auch in einem Epigramm des kyzikenischen Dichters Automedon (A. P. XI 346), das folgendermassen lautet:

Μέχρι τίνος, Πολύκαρπε, κενῆς παράσιτε τραπέζης,
λήσῃ κερματίοις χρώμενος ἀλλοτρίοις;
οὐ γὰρ ἔτ' εἰν ἀγρορῇ σε βλέπω πολύν, ἀλλ' ὑποκάμπτεις
ἤδη, καὶ ζητεῖς ποῦ σε φέρωσι πόδες.
Πᾶσιν ἐπαγγέλλῃ· „κόμισαι τὸ σὸν αὔριον· ἔρχου
καὶ λάβε“· κοὐδ' ὀμόσας οὐκέτι πίστιν ἔχεις.
Κυζικόθεν σε φέρων ἄνεμος Σαμόθρᾳξι πέλασσεν.
τοῦτό σε τοῦ λοιποῦ τέρμα μένει βιότου.

In den Planudesausgaben hat das Epigramm die Autorbezeichnung τοῦ αὐτοῦ, es folgt auf ein Epigramm des Dichters Apollinarios, wird also diesem zugesprochen. Dazu erhielt ich durch die gütige Vermittlung meines Vetters M. Rubensohn von Herrn Stadtmüller folgende dankenswerte Mitteilung. Das Epigramm steht in dem Autographon des Planudes (vgl. Philol. Wochenschr. 1890 Sp. 305; L. Sternbach Anthol. Planud. Append. Barb. S. VIII ff.) auf 88r des Marcianus, in dem Appendix zum zweiten Buch der Plan. Anthologie ohne Autorlemma. Voran geht Ep. XI 415 (vgl. L. Sternbach Wiener Studien 1890 S. 216). Unser Epigramm steht als einziges

unter der Kapitelüberschrift εἰς δολίους, und infolgedessen ist es in Planudesausgaben, welche die Appendixepigramme nicht gesondert geben, dem Kapitel εἰς δολίους eingereiht und dem Ep. XI 421, als dem letzten dieses Kapitels, nachgestellt worden. Dieser Anschluss erfolgte, wie fast regelmässig, mit dem willkürlichen Zusatz τοῦ αὐτοῦ! Mit Apollinarios hat also das Epigramm nichts zu thun. Dass es von einem Kyzikener herrührt, ist überhaupt klar.

Ausserdem verdanke ich der Güte des Herrn Stadtmüller noch die Mitteilung mehrerer Varianten, aus denen ich folgende hervorhebe: vs. 2 λήσεις corr. ex λήσῃ Marc. — ψευδόμεν' Marc. — vs. 5 κομίσαι Pal. — σὸν ἀργύριον („ἀρ. corr. ex ἀυρ.?“) Marc. — vs. 6 λαβε κου δ' ομοσας Pal. — vs. 7 πέλασσ (ε superscr. over σσ) Marc. πέλαζε Pal.

Der bankerotte Bankier Polykarpos (den Wortwitz in κενῆς παράσιτε τραπέζης hat schon Brodaeus erkannt) hat die ihm anvertrauten Gelder verprasst, zeigt sich deshalb nicht mehr auf dem Markt und vertröstet seine Gläubiger von einem Tag auf den anderen. „Aber, meint der Dichter, Du findest keinen Glauben mehr und eines schönen Tages wirst Du wohl nach Samothrake verschwunden sein, dort kannst Du dann Dein Leben beschliessen.“ Jakobs und ihm folgend die meisten Erklärer haben in der letzten Wendung eine ironische Anspielung auf die den Schiffbrüchigen so oft segensreiche Hülfe der samothrakischen Götter gefunden: „qui enim Samothracum deorum mysteriis initiati erant, singulare Cabirorum praesidium in tempestatibus experiri putabantur. Hoc igitur ad Polycarpum, in alienae pecuniae fluctibus laborantem, iocose transtulit.“ Möglich ist es jedoch auch, dass, wie Herr Prof. Conze meint, ganz ohne Rücksicht auf diese kultlichen Verhältnisse der Dichter sagen wollte, Polykarpos habe sich in Kyzikos unmöglich gemacht, könne als Bettler und Betrüger nicht mehr dort leben und flüchte sich daher nun in das einsame Bergnest Samothrake, wo er vielleicht von den Almosen der Mysterienbesucher sein Leben fristen könne. An eine Bezugnahme auf das Asylrecht Samothrakes ist sicherlich nicht zu denken. Mag nun aber die Anspielung in der einen oder anderen Weise zu verstehen sein, jedenfalls wird durch das Epigramm das Verhältnis von Samothrake zu Kyzikos in eine eigentümliche Beleuchtung gerückt, und es erhellt, dass die Beziehungen zwischen beiden Städten sehr nahe gewesen sein müssen, wenn Automedon eine derartige Redewendung gebrauchen konnte, ohne dabei Gefahr zu laufen, nicht verstanden zu werden. (Vgl. auch Kallimachos ep. 47.)

59) Wenn wir das Relief für sich allein betrachten dürften und von dem kyzikenischen Münzbild ganz absehen könnten, läge, wie auch Herr Prof. Conze hervorhebt, die Deutung als Front des alten Tempels am nächsten, der ja keine Säulenhalle hatte. Die von Benndorf nachgewiesene Sitte, die Theoren- und Proxenoiverzeichnisse auf die Wände dieses Gebäudes einzutragen,

würde in diesem Fall für die Erklärung der Inschrift auf unserem Stein vielleicht nicht ohne Interesse sein. Jedenfalls hatte der alte Tempel, das älteste und, wie es scheint, im Kult immer das wichtigste Gebäude der Kultusstätte, das meiste Anrecht darauf, als Emblem des Kultus auf den Urkunden der Mysten verwendet zu werden. Aber es ist, wie oben ausgeführt, nicht angängig, den Bau in den Münzen und auf dem Relief verschieden zu deuten.

60) Auch der kleine Altar auf den kyzikenischen Münzen gewährleistet ja in gewisser Beziehung den Altardienst im samothrakischen Kult. Denn wenn wir auch diesen Münztypus nicht ohne weiteres für Samothrake verwerten dürfen, so scheint mir doch für den Zusammenhang desselben mit samothrakischem Kult nicht wenig die Thatsache zu sprechen, dass wir in Stratonikeia in Karien, einer Stadt, in der, wie oben hervorgehoben wurde, der Kult der samothrakischen Götter eifrig gepflegt worden ist, ebenfalls einen kleinen brennenden Altar mit 2 Fackeln zu beiden Seiten als Prägung auf den Münzen finden. Eckhel Hist. num. II S. 590 bringt diesen Typus mit dem Hekatekult von Stratonikeia in Verbindung, jedoch scheint mir die Uebereinstimmung der Darstellung mit dem kyzikenischen Münzbild mehr für unsere Ansicht zu sprechen. Dass die Schlangen an den Fackeln der stratonikeischen Münzen fehlen, ergiebt nichts hiergegen. Auch auf dem Relief der Asklepiadesinschrift waren sie ja weggelassen. Ihre Bedeutung für die Darstellung war wohl nur eine untergeordnete.

61) Ob die ihre Tochter suchende Demeter hier dargestellt war, kann bei der engen Verbindung des samothrakischen Kultes mit dem Kybelekult — die ja auch in den Untersuchungen angenommen wird — wohl mit Recht in Frage gezogen werden. In der samothrakischen Kultsage scheint ja ein dem Koraraub ähnlicher Vorgang eine Rolle gespielt zu haben (vgl. Gruppe de Kadmi fabula S. 9 ff.). Die Geraubte war hier Harmonia, und einer der Kultbräuche bei der grossen Festfeier in Samothrake bestand in dem Suchen nach dieser geraubten Gottheit (Schol. zu Eur. Phoen. 7 καὶ νῦν ἔτι ἐν τῇ Σαμοθρᾴκῃ ζητοῦσιν αὐτὴν ἐν ταῖς ἑορταῖς). Vielleicht war in der Darstellung im Giebelfeld des neuen Tempels (und auch in der von Cyriacus gezeichneten Gruppe) dieser mit der Harmoniasage im Zusammenhang stehende Vorgang wiedergegeben.

62) Welches nun des näheren die Aufgabe gewesen ist, zu deren Ausführung Asklepiades von Kyzikos nach Samothrake berufen wurde, kann nicht mit Bestimmtheit entschieden werden. Er wird in der Inschrift ἀρχιτέκτων genannt und gehörte also vielleicht zu jenem Kollegium von drei Architekten, das Strabo p. 575 als eine ständige Behörde von Kyzikos bezeichnet. Die Berufung nach Sa-

mothrake wird daher, wie das ja auch Boeckh bei der Ergänzung der Inschrift annahm, mit einem Bau oder Bauten in Samothrake zusammenhängen, deren Ausführung ihm übertragen werden sollte. Die hierauf bezügliche Stelle der Inschrift ist korrupt und die Ergänzung Boeckhs: ἕνεκα[τ]ῆς ν[εω]ποϊ(ας) kann höchstens die Geltung einer Konjektur beanspruchen, der allerdings insofern eine innere Berechtigung nicht abgesprochen werden kann, als ja ein inhaltlich verwandtes Wort hier gestanden haben muss. Dass der in den Reliefs dargestellte Bau in näherer Beziehung zu der Thätigkeit des Asklepiades in Samothrake steht, ist nicht ausgeschlossen. Denn da ganz derselbe Bau in Kyzikos vorhanden war, und Asklepiades ein Kyzikener ist, kann es recht wohl möglich sein, dass er nach Samothrake berufen war, um eben jenen Bau nach dem Muster des kyzikenischen aufzuführen. Aber diese Identificierung ist doch sehr fraglich. Das Relief mit der Darstellung des Baus ist keineswegs, wie wir gesehen haben, mit Rücksicht auf die Bauthätigkeit des Asklepiades in Samothrake über die Inschrift gesetzt worden, sondern als ein symbolisches Emblem, wie es des öftern den Weihinschriften der Mysten beigefügt wurde. Die Thätigkeit des Architekten Asklepiades kann also ebensogut auch einem anderen Bau, etwa einem der beiden Tempel in Samothrake gegolten haben. Es würde sich dann natürlich nur um Restaurationen handeln können, denn Asklepiades gehört ja, wie Anm. 54 bemerkt wurde, erst der römischen Zeit an. Er muss übrigens auch zugleich Bildhauer gewesen sein wegen der ἱερῶν Ἑρμῶν, denn an ein ähnliches Verhältnis wie in Athen, wo mit οἱ Ἑρμαῖ auch die στοὰ τῶν Ἑρμῶν bezeichnet wurde (vgl. z. B. Xenophon Hipparchikos III 2 u. Schneider zu der Stelle), ist hier wohl nicht zu denken (vgl. die oben S. 128 angeführte Herodotstelle). Die Kombination, welche Conze (Untersuch. II S. 14) an das im Louvre befindliche Grabrelief eines Attalos, Sohnes eines Asklepiodoros aus Kyzikos, (ein Todtenmahl) mit Rücksicht auf die Namensverwandtschaft dieses Mannes mit unserem Asklepiades, dem Sohne eines Attalos, und die aus derselben gefolgerten Familienzusammengehörigkeit beider geknüpft hat, ist durch die neuen Funde nicht bestätigt worden. Das grosse cylindrische Gefäss, das ein Knabe in dem Relief auf der Hand trägt, und das in der Form etwas an die Niemannsche Rekonstruktion des Arsinoeion erinnert, hat mit dem Bau in unseren Reliefs nichts gemein, und es muss daher sehr zweifelhaft erscheinen, ob wir in demselben überhaupt die verkleinerte Nachbildung eines Rundbaus und nicht vielmehr eine einfache Pyxis zu erkennen haben. Die Namen Asklepiades, Asklepiodoros u. ä. begegnen übrigens in Kyzikos ziemlich häufig. Vgl. z. B. Mionnet II S. 534 f Nr. 140, Nr. 142, Nr. 193, wo Männer dieses Namens auf den Münzen als Strategen

genannt werden. Einer gewissen Bedeutung entbehrt sodann nicht die Inschrift C. I. G. 3657, in der uns Κλειδίκη Ἀσκληπιάδου als ἱερωμένη μητρὸς τῆς ἐκ Πλακιανῆς καὶ προιερωμένη Ἀρτέμιδος Μουνυχίας begegnet, also wieder ein Mitglied einer Familie, in der der Name Asklepiades vorkommt in nahem Zusammenhang mit dem Kult der Kybele (vgl. auch Athen. Mittlg. 1882 VII S. 156, oben S. 220). Nicht aber ist es gestattet, aus dieser Inschrift einen Schluss auf die „Existenz einer Architektenfamilie“, in der sich diese Namensform forterbte, zu machen, wozu wir veranlasst werden könnten, wenn wir Lollings Interpretation einer Stelle in derselben als richtig anerkennen müssten. In der Inschrift lesen wir zu Anfang: . . . ἐπεὶ *ὁ δεῖνά* φησιν τὰς συντελούσάς τοὺς κόσμους παρὰ τῇ μητρὶ τῇ Πλακιανῇ καὶ τὰς ἱεροποιοὺς τὰς προςαγορευομένας θαλασσίας καὶ τὰς συνούσας μετ' αὐτῶν ἱερείας βουλομένας ἀναθεῖναι εἰκόνα χαλκῆν Κλειδίκης τῆς Ἀσκληπιάδου, ἀξιοῦν συγχωρηθῆναι ἑαυταῖς τόπον ἐν τῇ ἀνδρῇᾳ ἀγορᾷ ἐπὶ τοῦ προγονικοῦ αὐτῆς συνεδρίου τὸν ἀπὸ δύσεως τοῦ ἀνδριάντος τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῆς Διονυσίου τοῦ Ἀσκληπιάδου etc. Lolling versteht unter dem „προγονικὸν συνέδριον“ einen von den Vorfahren der Kleidike errichteten Bau (vgl. Athen. Mittlg. VII S. 154) und sagt S. 157 bestimmter: „Das für Versammlungen dienende Gebäude am Markt war ein προγονικὸν κτίσμα der Familie der Kleidike.“ Wenn das richtig wäre, würden wir in dieser Bemerkung, wie wohl zuzugeben ist, ein wichtiges Moment für die Existenz jener Architektenfamilie in Kyzikos zu erkennen haben. Aber Lollings Interpretation scheint mir im höchsten Grade bedenklich. Boeckh sagt von dem Synhedrion: „non curiam publicam hic significare videtur, sed exedram familiae propriam.“ Diese Interpretation scheint mir die natürlichere und richtigere, ich gebe ihr daher den Vorzug, und für die „Architektenfamilie“ folgt also aus der Stelle nichts. Immerhin ist es aber für uns von Bedeutung, eine Familie in so hervorragender Stellung in Kyzikos zu finden, in der der Name Asklepiades gebräuchlich war.

63) Untersuch. II 112 Anm. 1 ist darauf hingewiesen worden, dass eine Εἰ]ρήνη [Με]νάνδρου [Μι]λησία, deren Name auf einer in Eleusis gefundenen Inschrift erhalten ist (C. I. G. 703 = C. I. A. III 2646), möglicherweise mit der auf der samothrakischen Inschrift genannten Milesierin identisch sei. Es ist aber zu bemerken, dass ebensoviel Anrecht auf Identificierung mit der Stifterin des samothrakischen Baus auch die C. I. A. III 2694 genannte ΖΩΙΣ [Μ]ΕΝΑΝΔΡΟΥ [Μ]ΕΙΛΗΣΙΑ haben würde (vgl. auch C. I. A. III 2669). Es handelt sich bei diesen Inschriften wie bei den meisten Inschriften auf Milesier und Milesierinnen attischen Fundorts, deren Zahl

bekanntlich eine auffallend grosse ist — über 300, Boeckh nahm deshalb einen attischen Demos Milet an (vgl. zu C. I. G. 692) — um Grabinschriften. Wir sehen daher wohl richtiger von einer Identificierung unserer Milesierin mit einer der in diesen Inschriften genannten ab.

64) Vgl. über dieselben Arch. Unters. II S. 115. Sie nahmen schon sehr früh ihren Anfang. Eine auch in anderer Hinsicht interessante Inschrift, deren Original verloren ist, berichtet uns von einer Plünderung des Heiligtums, die schon unter der Regierung des Lysimachos stattfand. Die Inschrift enthält Bestimmungen für eine Ehrung des Lysimachos, weil derselbe

δ[ιατε]λεῖ πᾶσαν ἐπιμέλε[ι]α[ν ποιούμε
νος] τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς πόλεως, [καὶ το
ὺς] ἀσεβήσαντας εἰς τὸ ἱερὸν καὶ [ἐπι
χ]ε[ι]ρήσαντας συλῆσαι τὰ ἀναθήματ[α τὰ
ἀνατεθέντα [ὑ]πὸ τῶν βασιλέων καὶ [ὑπὸ τ
ῶν] ἄλλων Ἑλλήνων καὶ ζητήσαντ[ας ἐμ
πρ]ῆσαι τὸ τέμενος τῶν θεῶν καὶ
— — — — — — — — —
παραγενόμενος ὁ βασι[λεὺς ἐ
ς] τοὺς τόπους δέδωκεν ἐγδότου[ς τ
ῆ] πόλει etc.

Die hier erwähnten Plünderungsversuche fallen also noch vor 281, das Todesjahr des Lysimachos, in eine Zeit, in der der neue Tempel und das Ptolemaeion noch nicht standen. Eine zweite Plünderung des Heiligtums haben Benndorf und Conze aus den Angaben der Inschrift Unters. I S. 40 Nr. 6 gefolgert. Jedoch muss es dahingestellt bleiben, ob es sich in derselben in der That, wie die Herausgeber der Untersuchungen annehmen, um Menschenraub handelt, und ob im gegebenen Fall eine Plünderung des Heiligtums damit verbunden war. Ebenso steht dahin, ob die von Conze in Erwägung gezogene Identificierung des genannten Ken[da]ibios mit Kendebaios, dem Feldherrn des Antiochos Sidetes zu Recht bestehen kann. Von einer Plünderung Samothrakes, welche zur Zeit Sullas stattfand, erfahren wir aus Plutarch Pompeius 24, woselbst τὸ Σαμοθρᾴκιον ἱερόν unter denjenigen Heiligtümern aufgezählt wird, welche den Plünderungszügen der Piraten zum Opfer gefallen sind. (Vgl. auch Appian Mithr. 63.)

Nachträge und Berichtigungen.

Wenn oben bei der Behandlung der Asklepiadesinschrift und des Reliefs aus dem Jahr des Demokles der Hoffnung Ausdruck gegeben wurde, dass vielleicht durch neu hinzukommendes Material sich weitere Aufschlüsse über die an jene Monumente anknüpfenden Fragen ergeben würden, so hat sich diese Hoffnung rasch bestätigt. Noch während des Drucks der vorliegenden Arbeit trafen von Herrn Phardys Abschriften und Zeichnungen von drei Inschriften resp. Reliefs ein, die der verdiente Forscher kürzlich in Samothrake aufgefunden hat. Durch die Güte Herrn Prof. Conzes bin ich in der Lage, die neuen Funde hier mitzuteilen; eine Verwertung derselben in der Arbeit selbst war leider nicht mehr möglich. Da bisher nur Abschriften und unvollkommene Skizzen von Phardys vorliegen, gebe ich das Nachstehende nur mit Vorbehalt.

Herr Dr. O. Kern, der augenblicklich auf einer Reise nach Samothrake begriffen ist, wird die Güte haben, eine Revision der neu gefundenen Steine vorzunehmen. Ich werde daher bald in der Lage sein etwaige Nachträge und Berichtigungen zu geben.

I.

Fragment einer 0,07 m dicken Marmorplatte, 0,24 m breit, 0,32 m hoch. Phardys fand es mit den beiden anderen Steinen zusammen „περιπατῶν εἰς τὰ περὶξ τοῦ πύργου τῆς Παλαιοπόλεως κτισμένον εἰς ἕνα τοῖχον βυζαντικῆς κατασκευῆς. Es war eine ziemlich breite Platte (es fehlt mehr als die Hälfte) mit einem Giebel als oberem Abschluss. Nur die linke Hälfte des Steins mit der Seitenfläche ist erhalten.

a) In der Mitte der Vorderseite des Steines befindet sich die Wiedergabe des von uns oben S. 158 ff. besprochenen Bauwerks. Durch den Bruch ist die ganze rechte Hälfte des Baues und auch der untere Teil verloren gegangen. Die Thüre ist nicht ganz bis zur Mitte erhalten. Links neben der Thür steht eine Schlangenfackel, die Fackel scheint deutlich erkennbar zu sein, Phardys hat auch die Flamme gezeichnet. Der Bau ist oben flach abgeschlossen, eine Guirlande oder sonstiger architektonischer Schmuck ist in der Zeichnung nicht vermerkt. Ueber dem Bau liest man in grossen weit auseinanderstehenden Buchstaben ΚΥΖ. Die Aufschrift lief wohl über die ganze Breite des Steines hin. Links von dem Bau stand eine längere Inschrift, von der Phardys aber nur einige Buchstaben gelesen hat:

M////////////
M////////////
//////////////
//////////// AS
//////////////
//////////////
//////////////
//////////////
//////////////
SELEVCYS

In der Inschrift waren also lateinische und griechische Buchstaben gemischt.

b) Rückseite.
— — ΜΟΥ —
— ΟΥ — — — —
— — — ΔΑΣ — — — —

c) linke Schmalseite.

//////////ΕΠΙΒΑΣΙΛΕΩΣΔΕΕΝΣΑ
//////ΟΙΣΤΡΑΤΕΥΣΑΜΕΝΟΙ
////ΑΤΟΥΑΝΘΥΠΑΤΟΥ
////ΑΡΧΟΝΤΟΣΑΝΔΡΙΑΚΑΙΤΡ.
////////ΕΥΣΕΒΗΣ
////ΔΑΜΑΓΟΡΑΣΗΛΙΣΚΟΥ
//ΟΝΤΟΣΔΙΟΚΛΗΣΕΥΑΝΔΡΟΥ
///ΜΕΛΑΝΙΠΠΟΣ
///ΜΕΝΤΩΡ ΕΠΙΒΑΣΙ
/////ΑΓΕΝΗΣ ΛΕΩΣ
////ΚΡΑΤΗΣ ΑΡΙΔΗΛΟΥ
////ΑΧΟΣ ΤΟΥΤΙΜΟ
//////ΧΟΣ ΞΕΝΟ.
////ΝΔΡΟΣ ΜΥΣΤΑΣ
///////ΔΗΣ ΕΥΣΕΒΗΣ
/////ΝΙΑΣ ΠΥΘΑΓΟ
///////ΛΗΣ ΡΑΣ

C. G E S T I V S

Die bis auf die wenigen angegebenen Buchstaben verloschenen drei ersten Zeilen stehen im Giebelfeld. Die Inschrift im Hauptfeld darunter lautet in der Umschrift:

— — — ἐπὶ βασιλέως δὲ ἐν Σα
μόθρᾳξι] — — — — οἱ στρατευσάμενοι
— — — α τοῦ ἀνθυπάτου
— — — — αρχοντος ἀνδρίᾳ καὶ τρ·
— — μύστας] εὐσεβής
— — Δαμαγόρας Ἡλίσκου
— — οντος Διοκλῆς Εὐάνδρου
— — Μελάνιππος

— — Μέντωρ,	Ἐπὶ βασι
— — — — αγένης	λέως
— — — — κράτης	Ἀριδήλου
— — — — αχος	τοῦ Τιμο
— — — νδρος	ξένου
— — — — δης	μύσται
— — — νιας	εὐσεβής
— — — λης	Πυθαγό
	ρας

Gleichzeitig mit dem Relief ist offenbar nur die Inschrift der Vorderseite. Die Inschriften der Rückseite scheinen spätere Eintragungen zu sein, wie sie sich in ähnlicher Weise auf den meisten samothrakischen Inschriftsteinen finden. Die Inschrift und das Relief der Vorderseite stammen aus römischer, aber nicht allzuspäter Zeit. Wir haben es hier also mit einer dritten Wiedergabe der oben S. 158 ff. von uns besprochenen Darstellung zu thun, die uns ein weiterer Beleg für ihre Häufigkeit sein kann. Durch den neuen Fund werden unsere obigen Ausführungen in einigen allerdings unwesentlichen Punkten modificiert. Für Gestalt und Bedeutung des Baues — besonders für die Frage, ob Rundbau oder nicht — ergiebt die Skizze Phardys' freilich nichts Wesentliches, nur verdient es hervorgehoben zu werden, dass der Bau mit flachem Dach dargestellt zu sein scheint, also auch in dieser Beziehung mit dem Bau der kyzikenischen Münzen übereinstimmt. Wichtig dagegen ist der Stein für das Verhältnis Samothrakes und speciell des dargestellten Baus zu Kyzikos, worüber wir oben S. 170 ff. ausführlich gehandelt haben. Über dem Bau steht ΚυΖ . . . . Wie das Erhaltene des näheren zu ergänzen ist, lässt sich nicht entscheiden. Es kann zu ΚυΖ[ικηνῶν ἱεροποιοί] oder ΚυΖ[ικηνῶν θεωροί] oder ΚυΖ[ικηνῶν μύσται] oder auch einfach zu ΚυΖ[ικηνοί *) ergänzt werden, wie wir ja ähnliche Angaben der Herkunft und der sakralen Funktion des öfteren in samothrakischen Mystenverzeichnissen finden, nur dass sie sonst nicht wie hier als Kopf der ganzen Urkunde, sondern in bescheidenerer Form als Bezeichnung der Rubriken innerhalb der Verzeichnisse auftreten, in welchen die Mysten oder Theoren nach ihrer Herkunft gesondert vereinigt sind. Durch diese Ueberschrift wird das Monument, wenigstens was Inschrift und Relief der Vorderseite anbetrifft, in deutliche Beziehung zu Kyzikos gesetzt, wir haben es vielleicht als Weihgeschenk kyzikenischer Mysten zu betrachten.

---

*) Eine Ergänzung zu ΚυΖ[ικηνῶν οἴκημα oder οἶκος oder ähnlichem oder zu ΚυΖ[ικηνικόν etc., die die Überschrift direkt mit dem dargestellten Bau in Verbindung setzen würde, scheint mir nicht angängig.

Von den drei in Samothrake gefundenen Wiedergaben des Reliefs stehen also zwei, das Asklepiadesmonument und das zuletzt gefundene, in deutlicher Beziehung zu Kyzikos, der Stadt, die ja auf ihren Münzen denselben Bau abgebildet hat. Die oben S. 170 zurückgewiesene Vermutung, dass auch das dritte Monument, das Relief aus dem Jahre des Demokles, in Verbindung mit Kyzikos stände, dass die in den Inschriften daselbst genannten Mysten Kyzikener seien, gewinnt durch den Thatbestand nunmehr an innerer Wahrscheinlichkeit. Hieraus ergeben sich nun folgende zwei Möglichkeiten. Entweder ist der in den Reliefs dargestellte Bau einfach der kyzikenische, derselbe, der auch auf den Münzen dargestellt ist. Es wäre dann anzunehmen, dass in diesem Bau der Kultus gepflegt worden sei, der mit den samothrakischen Mysterien so nahe verwandt war, und dass deshalb die in Samothrake eingeweihten Kyzikener eine Darstellung dieses Baues auf die dort aufzustellenden Urkunden gesetzt hätten. Andererseits kann aber auch die oben von uns ausgesprochene Ansicht, dass es sich um zwei gleichartige Bauten in Kyzikos und Samothrake handelt, bestehen bleiben. Freilich müssten wir uns dann den samothrakischen Bau in Abhängigkeit von dem kyzikenischen entstanden denken, ja es wäre die Frage in Betracht zu ziehen, ob der Bau nicht geradezu als Gründung oder Weihung der Kyzikener in Samothrake anzusprechen ist. Nur so liesse sich nämlich die, wie es scheint, feststehende Thatsache erklären, dass die Kyzikener allein die Gewohnheit hatten, diesen Bau auf ihre Urkunden zu setzen. Im anderen Falle wäre die Veranlassung hierzu für andere Staaten in gleichem Masse vorhanden gewesen. Das Anm. 62 über das Verhältnis des Asklepiades zu diesem Bau Gesagte würde, die Richtigkeit unserer Annahme vorausgesetzt, noch mehr in das Bereich der Wahrscheinlichkeit gerückt werden.

Die neben dem Bau auf dem Stein eingehauene Inschrift, von der Phardys nur den Namen Seleuc(u)s gelesen hat, scheint sonst vollständig verloschen zu sein, doch ergiebt vielleicht die Revision Genaueres. Es stand hier offenbar wie auf dem Relief aus dem Jahr des Basileus Demokles ein Mystenverzeichnis (Μ in Z. 1 ist vielleicht Μ[ύσται εὐσεβεῖς]?).

In der grösseren Inschrift der Rückseite handelt es sich offenbar um Männer, die unter einem römischen Statthalter (ob es einfache Soldaten sind oder nicht, ist nicht zu entscheiden) an einem Feldzug teil genommen und vielleicht auf der Rückkehr von diesem, vielleicht auch an einem späteren Termin in Samothrake Halt gemacht haben, entweder weil sie bereits Mysten waren oder um sich einweihen zu lassen. Vielleicht haben sie sich auch an der Festfeier beteiligt; man denkt unwillkürlich an den Besuch des Voconius in Samothrake (Plut.

Lucullus 13). Über die Zeit der Inschrift lässt sich nichts Genaueres feststellen. Herr Prof. Mommsen hält sie wegen des officiellen Gebrauchs des Titels ἀνθύπατος nicht für älter als 7. Jahrhundert der Stadt. (Vgl. Mommsen Staatsrecht II S. 240 Anm. 3.) Im einzelnen wird vielleicht die Revision weitere Aufschlüsse ergeben. Die Ergänzung zu Z. 1 verdanke ich einem Wink meines Vetters M. Rubensohn. Falls dieselbe richtig ist — und daran scheint kein Zweifel zu sein — so ergiebt sich daraus, dass eine andere — wohl römische — Datierung vorangegangen sein muss. Dass der Statthalter selbst in Samothrake gewesen ist, ist nicht gesagt. Schwerlich ist Z. 3 μετ]ὰ τοῦ ἀνθυπάτου zu ergänzen. Vielleicht ἡγεμονίᾳ oder ähnliches, woran Herr Prof. Mommsen denkt.

Besondere Schwierigkeiten bietet die Zeile 4. Es handelt sich wohl um eine militärische Titulatur wie etwa Revue Archéol. 1865 S. 219. Sollte eine städtische Magistratur zu verstehen sein, was allerdings nicht wahrscheinlich, so würde, wie Herr Prof. Mommsen hervorhebt, die Inschrift noch in republikanische Zeit gehören.

Z. 5 [μύστας] εὐσεβής. Diese Bezeichnung muss sich auf einen vorausgehenden, jetzt verschwundenen Namen beziehen. Mit der folgenden Liste können wir sie wegen des Singulars nicht verbinden. Von den folgenden Namen ist keiner bekannt. Die Zeile 8 ff. verzeichneten scheinen des Vatersnamens zu entbehren. Es sind daher wohl die Namen der ἀκολουθοί, bei denen der Vatersnamen ja häufig fehlt (vgl. Untersuchungen I S. 38).

Die kleinere Inschrift rührt sicherlich aus späterer Zeit her. Der Myste Pythagoras benutzte die leer gebliebene Stelle des Steins, um seinen Namen zu verewigen. Der Basileus Aridelos, des Timoxenos Sohn, ist möglicherweise identisch mit dem in der oben S. 172 angeführten Inschrift (C. I. G. 2157) genannten Ἀριδήλου τοῦ — — — — ιχος. In der, wie wir gesehen haben, durchaus nicht sehr zuverlässigen Abschrift von Muratori steht:

ὡς δὲ] Σαμόθρᾳκες ἐπὶ βασιλέως Ἀριδήλου
ιχος Παρμενίσκος Ἀρίστεω

Ob daher ιχος in der That zu dem Namen des Vaters des Aridelos gehört, wie das Boeckh annahm, und nicht vielmehr einem Versehen des Muratori seinen Ursprung verdankt, muss dahingestellt bleiben (vielleicht steckt darin das Φιλο von Φιλόξενος s. o. S. 172). Über den auf der erhaltenen Schmalseite des Steins eingehauenen Namen C. Gestius ist nichts hinzuzufügen. Es ist wohl auch der Name eines Mysten.

II.

Von weit geringerem Interesse ist der 2te Stein. Marmorplatte 0,24 hoch, 0,22 breit, 0,07 dick. Sich stark nach oben ver-

jüngende Stele mit einem Giebel als oberem Abschluss. Am unteren Ende gebrochen.

ΕΠΙΒΑΣΙΛΕΩΣΑΠΟΛΛΟΦΑΝΟΥ
ΤΟΥΔΙΟΔΩΡΟΥ
Ε.ΦΟΠΤ.ΑΙΕΥΣΕΒΕΙΣ
ΛΕΥΚΙΟΣΣΙΚΙΝΙΟΣΜΑΔΡΚΟΥ
ΡΩΜΑΙΟΣ
.ΑΙΑΚΟΛΟΥΘΟΣΣΕΛΕΥΚΟΣ
ΜΥΣΤΑΙΕΥΣΕΒΕΙΣ
.ΥΛΟΣΣΙΚΙΝΙΟΣΛΕΥΚΙΟΥ
ΡΩΜΑΙΟΣΑΘΗΝΙΩΝ
.....ΡΙΟΣΠΕΡΣΙΟΣΚΟΙΝΤΟΥ
///////////////ΙΟΣΛΕΩΝΙΔΗΣ
//////////ΥΠΗΡΕΤΙΚΟΥ
/////////////
/////

Ἐπὶ βασιλέως Ἀπολλοφάνου[ς
τοῦ Διοδώρου
ἐφόπται εὐσεβεῖς
Λεύκιος Σικίνιος Μά(δ)ρκου
Ῥωμαῖος
κ]αὶ ἀκολουθὸς Σέλευκος
μύσται εὐσεβεῖς
Α]ὖλος Σικίνιος Λευκίου
Ῥωμαῖος Ἀθηνίων
Σπού(?)]ριος Πέρσιος Κοίντου
— — — — ιος Λεωνίδης
— — — — — ὑπηρετικοῦ

Z. 1. Der Basileus Apollophanes, Sohn des Diodorus, kommt unter den bisher bekannten Basileis von Samothrake nicht vor.

Z. 4. Die hier verzeichneten Mitglieder der römischen Familie der Sicinier — Vater und Sohn, der Vater ist Epopt, der Sohn Myste — sind unbekannt. Die Praenomina Lucius und Aulus kommen bei Siciniern z. B. C. I. L. XIV 2096 u. 3392 vor. Das δ in Μάδρκου ist wohl nur ein Versehen des Steinmetzen.

Z. 6. Ein ἀκολουθός als Epopt begegnete bis jetzt nicht auf samothrakischen Inschriften. Als μύσται εὐσεβεῖς kommen mehrere vor. Etwas Auffallendes ist hierin aber nicht zu erblicken, denn es ist ja durch vielfache Zeugnisse bekannt, dass in den Mysterien die Sklaven überhaupt den Freien fast gleichgestellt waren, wenigstens im Kultus.

Z. 9. Ῥωμαῖος Ἀθηνίων. Die Bedeutung des letzteren Wortes ist mir unklar. Als Eigenname kann es doch wegen der Stellung schwerlich aufgefasst werden. Vielleicht liegt ein Versehen vor.

Z. 12. ὑπηρετικοῦ. Auch hier kann ich eine Erklärung nicht geben. Vielleicht steht auf dem Stein ὑπηρετικοί im Sinn von ἀκολουθοί.

III.

Marmorplatte. Höhe 0,20 m. Breite 0,22 m. Dicke 0,06 m. Ueber die Erhaltung ist nichts Näheres bekannt, der Zeichnung nach scheint der Stein nur oben und unten wesentliche Zerstörungen erlitten zu haben.

//////////////////////////////
///ΥΘΙΩΝΟΣΤΟΥ//////////
///ΡΟΔΙΩΝΙΕΡΟΓΟΙΟΙ
ΜΥΣΤΑΙΚΑΙΕΓΟΓΤΑΙ
ΕΥΣΕΒΕΙΣ
-ΩΣΙΑΔΗΣΕΥΚΡΑΤΕΥΣ
ΓΕΙΣΙΚΡΑΤΗΣΤΙΜΑΡΑΤΟΥ
ΔΑΜΑΤΡΙΟΣΑΜΦΟΤΕΡΟΥ
·ΣΥΝΕΓΔΑΜΟΙ
ΚΑΛΛΙΚΡΑΤΗΣΔΑΜΑΤΡΙΟΥ
ΑΝΑΞΙΚΡΑΤΗΣΑΝΑΞΙΚ//////////
ΘΕΥΔΩΡΟΣ//////////////////////
ΙΣΙΔΟΤΟΣ/////////////////////
ΔΑΜΑ//////////

Ἐπὶ βασιλέως]
Π]υθίωνος τοῦ . . . . .
Ῥοδίων ἱεροποιοὶ
μύσται καὶ ἐπόπται
εὐσεβεῖς
Σ]ωσιάδης Εὐκράτευς
Πεισικράτης Τιμαράτου
Δαμάτριος Ἀμφοτεροῦ
Συνέγδαμοι
Καλλικράτης Δαματρίου
Ἀναξικράτης Ἀναξικρ[άτευς
Θεύδωρος . . . .
Ἱσίδοτος . . . .
Δαμά[τριος . . . .

Z. 2. Ein Basileus mit Namen Pythion begegnet auch in der Inschrift bei Conze Reisen auf den Inseln des Thrak. Meeres S. 70; aber auch hier fehlt der Vatersname, es kann also nicht festgestellt werden, ob derselbe mit unserem identisch ist.

Z. 3. Ῥοδίων ἱεροποιοί. Die rhodischen Hieropoeen, die uns hier in Samothrake begegnen, sind wohl ähnlicher Natur wie der in einer rhodischen Inschrift (Ancient Greec Inscript. in the Brit.

Mus. II 353) genannte Hieropoios (κ]αὶ ἀποσταλέντος ἱεροποιοῦ εἰς .. .. καὶ ε]ἰς Λῆμνον καὶ Διδυμαῖον). Es handelt sich also auch hier um von Rhodos ausgesandte Hieropoeen, welche in Samothrake heilige Handlungen, Opfer oder dergl. vornehmen sollen. (Auch sonst begegnen ja häufig Hieropoeen in rhodischen Kulten, vgl. Schumacher de republica Rhodiorum comment. S. 18 u. ö.; Doermer de Graec. sacrificulis qui ἱεροποιοί dicuntur S. 31 f.; Foucart Rev. Archéol. 1865 S. 299 f., 1867 1, 216. Ancient inscript. in the Brit. Mus. II 351. Bulletin de corr. hellén. 1881 (V) S. 355 f.; 1886 (X) S. 249). Diese rhodischen Hieropoeen in Samothrake stehen auf einer Stufe mit den oben S. 171 ff. besprochenen kyzikenischen Hieropoeen. Auch Rhodos muss also in näherem Kultzusammenhang mit Samothrake gestanden haben. Vielleicht steht hiermit in Verbindung das in der von Foucart Rev. Archéol. 1865 S. 219 f. veröffentlichten Inschrift genannte κοινὸν Σαμοθρᾳκιαστᾶν in Rhodos. Dies begegnet in der Inschrift einmal unter der Bezeichnung κοινὸν Σαμοθρᾳκιαστᾶν Μεσονέων, sonst tritt es auf in Gemeinschaft mit dem κοινὸν Λημνιαστᾶν (Σαμοθρᾳκιαστᾶν καὶ Λημνιαστᾶν κοινόν Z. 15; τὸ Σαμοθρᾳκιαστᾶν καὶ Λημνιαστᾶν τῶν συνστρατευσαμένων κοινόν Z. 19). Foucart bestreitet allerdings den kultlichen Charakter dieser Gemeinschaft, er bemerkt nämlich a. a. O. zu der Inschrift: „Évidemment il ne peut être question d'auxiliaires de Lemnos et de Samothrace; l'ethnique de ces deux îles est bien connu: Λήμνιοι et Σαμόθρᾳκες. La désinence σται, au contraire, n'est jamais employée pour un ethnique; elle semble réservée aux communautés. Les exemples en sont nombreux: à Athènes les Ἡρωϊσταί, les Σπαρτιασταί; à Rhodes même les Διονυσιασταί Ἀθηναισταί Σωτηριασταί (Ross inscr. grec. ined. 282) etc. L'analogie conduirait à voir dans ces deux noms nouveaux ceux de communautés réligieuses formées sous le patronage des dieux de Lemnos et de Samothrace, c'est-à-dire des dieux Cabires. Mais alors, quel sens donner à l'épithète de Μεσονέων, qui sont au milieu du vaiseau?" Mit Rücksicht auf dieses Epitheton erblickt Foucart in den Namen Σ. und Λ. die der Bemannungen zweier rhodischer Schiffe, die er le Lemnien und le Samothrace nennt. Diese Ansicht hat der Gelehrte auch späterhin vertreten, vgl. Bulletin hellén. 1886 (X) S. 203, wo er alle bekannten religiösen Genossenschaften von Rhodos aufzählt, die Samothrakiasten und Lemniasten aber übergeht, im Gegensatz zu Newton Journal of hellenic studies II S. 357, der die Σ. und Λ. in die Liste der religiösen Genossenschaften aufgenommen hat. Auch in seinen Associations réligieuses hat Foucart diese beiden Genossenschaften unberücksichtigt gelassen. Ich kann den Ausführungen Foucarts nicht beipflichten. Der Genetiv Μεσονέων gehört nicht zu dem Nominativ Μεσόνεοι, sondern zu dem Nominativ

Μεσονεῖς, und diese Μεσονεῖς sind zweifellos ebenso wie die Ancient inscr. in the Brit. Mus. II 352 genannten 'Αμφινεῖς eine der attischen Phyle oder Phratria entsprechende Gliederungseinheit in Rhodos, deren Unterabteilungen die πάτραι bilden*). (Vgl. die ähnlichen Bezeichnungen rhodischer Kultgenossenschaften z. B. 'Αγαθοδαιμονιασταὶ Φιλόνειοι, Διονυσιασταὶ Χαιρημόνιοι). Der Anstoss, den Foucart an diesem Beinamen genommen hat, ist also hinfällig, und es steht nichts im Wege, in den Σ. und Λ., wie es nach Foucarts eigener Annahme durch die Namensform nahe gelegt wird, eine Genossenschaft religiösen Charakters zu erkennen, die sich an die Kulte der Kabiren in Samothrake und Lemnos anschloss. Das κοινὸν Σαμοθρᾳκιαστῶν Μεσονέων ist wohl nur eine lokale — oder vielleicht auch gentilicische — Gruppe innerhalb der Gesamtgenossenschaft der Σαμοθρᾳκιασταί. Wenn die Mitglieder dieses Thiasos in einem einzelnen Gau so zahlreich waren, dass sie sich zu einer besonderen Gruppe zusammenschliessen konnten, so spricht das nur für die weite Verbreitung der Σ. in Rhodos. Dass die Gesamtgenossenschaft der Samothrakiasten mit der der Lemniasten ein κοινόν bildete, ist bei der nahen Verwandtschaft der von beiden gepflegten Kulte nicht auffällig. (Im Anschluss daran möchte ich die Vermutung äussern, dass in der oben angeführten Inschrift (Ancient inscr. in the Brit. Mus. II 353) zu lesen ist: καὶ ἀποσταλέντος ἱεροποιοῦ εἰς [Σαμοθρᾴκην καὶ ε]ἰς Λῆμνον καὶ 'Διδυμαῖον. Die Buchstabenzahl würde dazu stimmen.).

Z. 6. Εὐκράτευς. Die Genitivbildung mit der Endung ευς kehrt in rhodischen Inschriften besonders häufig wieder.

Z. 9. Συνέγδαμοι, das hier zum ersten Mal in samothrakischen Urkunden begegnet, ist ähnlich gebraucht wie sonst ἀκολουθοί. Nur handelt es sich hier natürlich um das aus Freien bestehende Gefolge der Hieropoeen (vgl. τῶν ἐν τέλει συνέκδημοι Plut. Otho. 5). Von den in der Inschrift genannten Männern ist keiner bekannt.

Der Vollständigkeit halber möchte ich darauf hinweisen, dass ein weiteres von Phardys in Samothrake gefundenes Monument, das mir nur aus Beschreibungen bekannt ist, von Herrn Assmann in der Maisitzung der Archaeologischen Gesellschaft zu Berlin vorgelegt worden ist. Nach dem Bericht in der deutschen Litteraturzeitung 1892 (Nr. 23) Sp. 768 ist es ein Marmorblock, „der auf zwei

---

*) Schumacher de republica Rhodiorum identificiert diese Gliederungseinheiten (die wir besonders aus der angeführten Inschrift kennen) mit den κτοιναί, welche Gilbert Staatsaltertümer II S. 182 ausdrücklich von ihnen scheidet.

aneinanderstossenden Seitenflächen je ein Schiff zeigt. Eine Fläche ist leer, auf der vierten befindet sich zweimal derselbe Gegenstand, der sicher kein Schiffsteil ist, vielmehr einem Tischbein oder Schemelfuss ähnlich sieht.“ (Nach Herrn Gurlitts Ansicht ist es ein Tropaion vgl. Litteraturztg. a. a. O.) Assmann setzt das Monument, mit Rücksicht auf die Form des Schiffsporns, in die Zeit des oder nach Antigonos Gonatas. Der Block war nach seiner Ansicht ehemals in einen Pilaster eingefügt. Genaueres wird auch hier erst Kerns Revision ergeben.

S. 6, 4. Zeile von unten ist einzuschalten: (so Stengel a. a. O. S. 118)
S. 23, Z. 21 lies Herodot (VIII 65)
S. 27, 3. Zeile von unten lies desselben statt derselben.
S. 142 zu Z. 3 „können“ ist die Anmerkungsnummer 44 ausgefallen.
S. 178 ist für Paus. I 24 Paus. I 2, 4 zu lesen.
Zu S. 179. Wie ich nachträglich sehe, hält auch Herr Dr. Imhoof-Blumer die Basis der Fackel auf dem S. 179 gegebenen Münzbild für eine Cista (ebenso wie bei dem S. 220 erwähnten Münzbild), und glaubt, dass wir uns die Fackeln überhaupt in derartigen Cisten stehend zu denken hätten.

Meinem Vetter M. Rubensohn, der die ausserordentliche Güte hatte, den Druck der ganzen Arbeit zu lesen und dem ich ausserdem für vielfache nützliche Ratschläge und Mitteilungen, besonders für Hinweise auf Epigramme der Anthologie verbunden bin, spreche ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aus.

Verzeichnis der Schriftsteller.

*) Im Text steht fälschlich IV 24, 6

Verzeichnis der Inschriften.

---

*) = Lenormant S. 175. Vielleicht können wir in den letzten Versen dieses Epigramms einen direkten Hinweis auf Stiftungen des Hadrian in Eleusis erblicken. Sie lauten:

ἄσπετον ὃς πάσαις πλοῦτον κατέχευε πόλεσσιν,
Ἁδριανόν, κλεινῆς δ' ἔξοχα Κεκροπίης.

Zu κλεινῆς Κεκροπίης ist πόλεσσιν zu ergänzen (vgl. Boeckh zu C. I. G. 434). Zu diesen Städten Attikas, die Hadrian mit reichen Gaben überschüttete, dürfen wir Eleusis um so mehr rechnen, als die Inschrift ja in Eleusis aufgestellt war.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

REDUC

RAT

14:

UCTION

ATIO

4:1

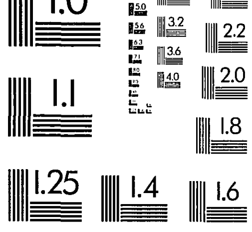
200 mm

150 mm

100 mm

A4

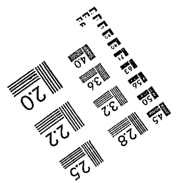
A5

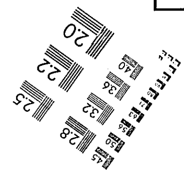


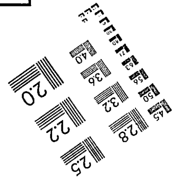




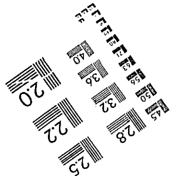












1.0 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

1.5 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXY abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567

2.0 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUV abcdefghijklmnopqrstuvwx 1234567890

2.5 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTU abcdefghijklmnopqrstuv 1234567890

PRECISION℠ RESOLUTION TARGETS

A & P International
612/854-0088 FAX 612/854-0482
8030 Old Cedar Ave. So., Ste. #215
Bloomington, MN 55425

4.5 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz 1234567890

3.5 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

3.0 mm ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

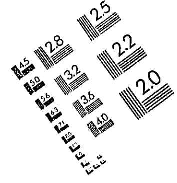
2.5 mm

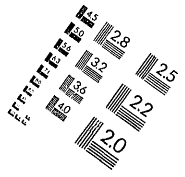
2.0 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

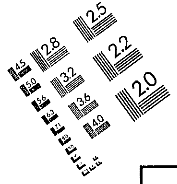
1.5 mm

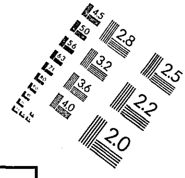
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

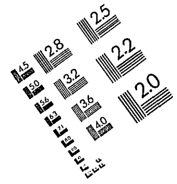


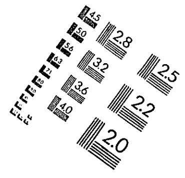


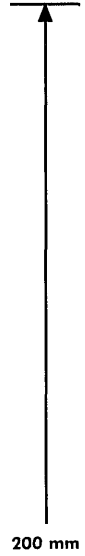
PM-MGP
METRIC GENERAL PURPOSE TARGET
PHOTOGRAPHIC





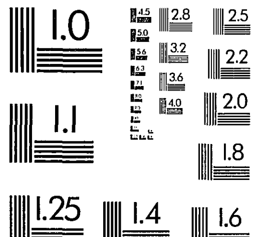










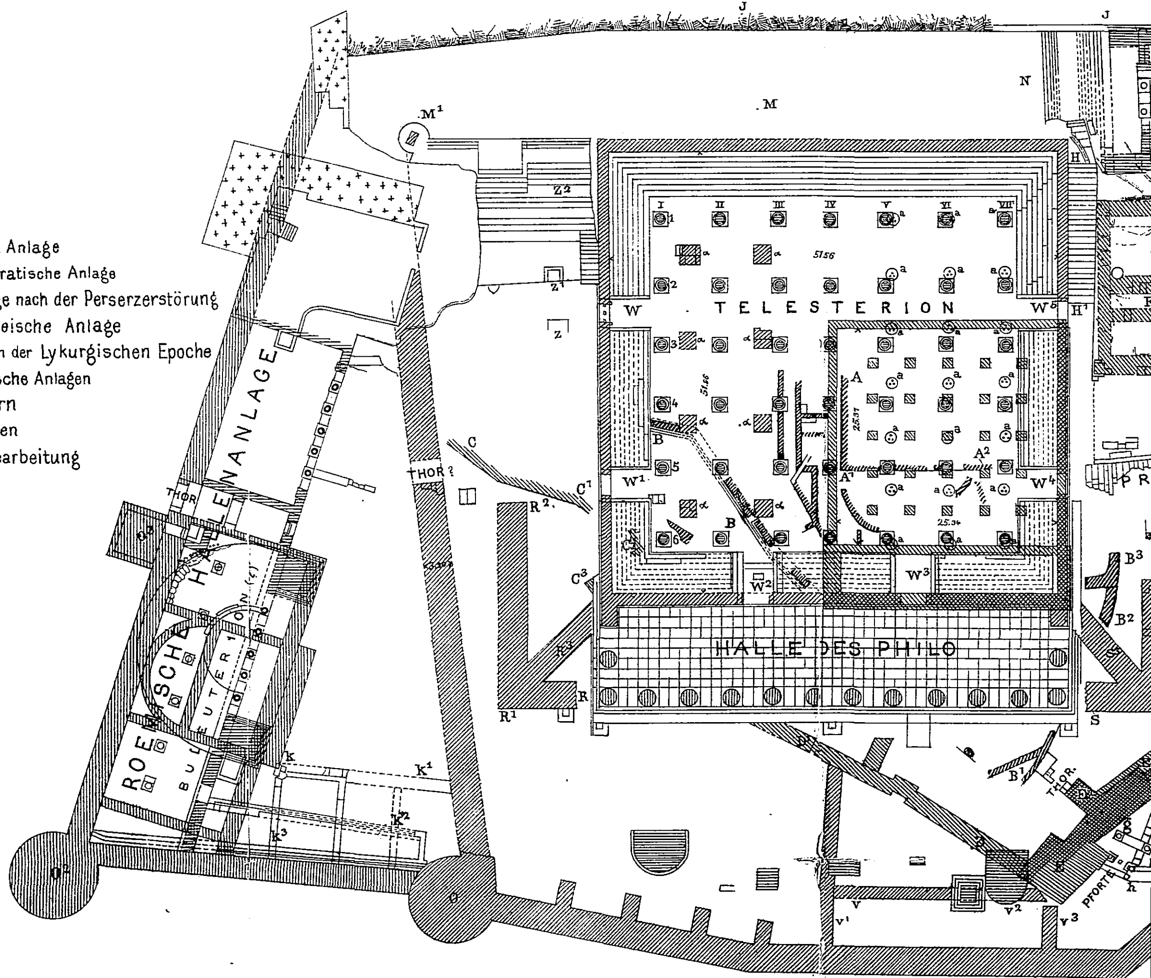


ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

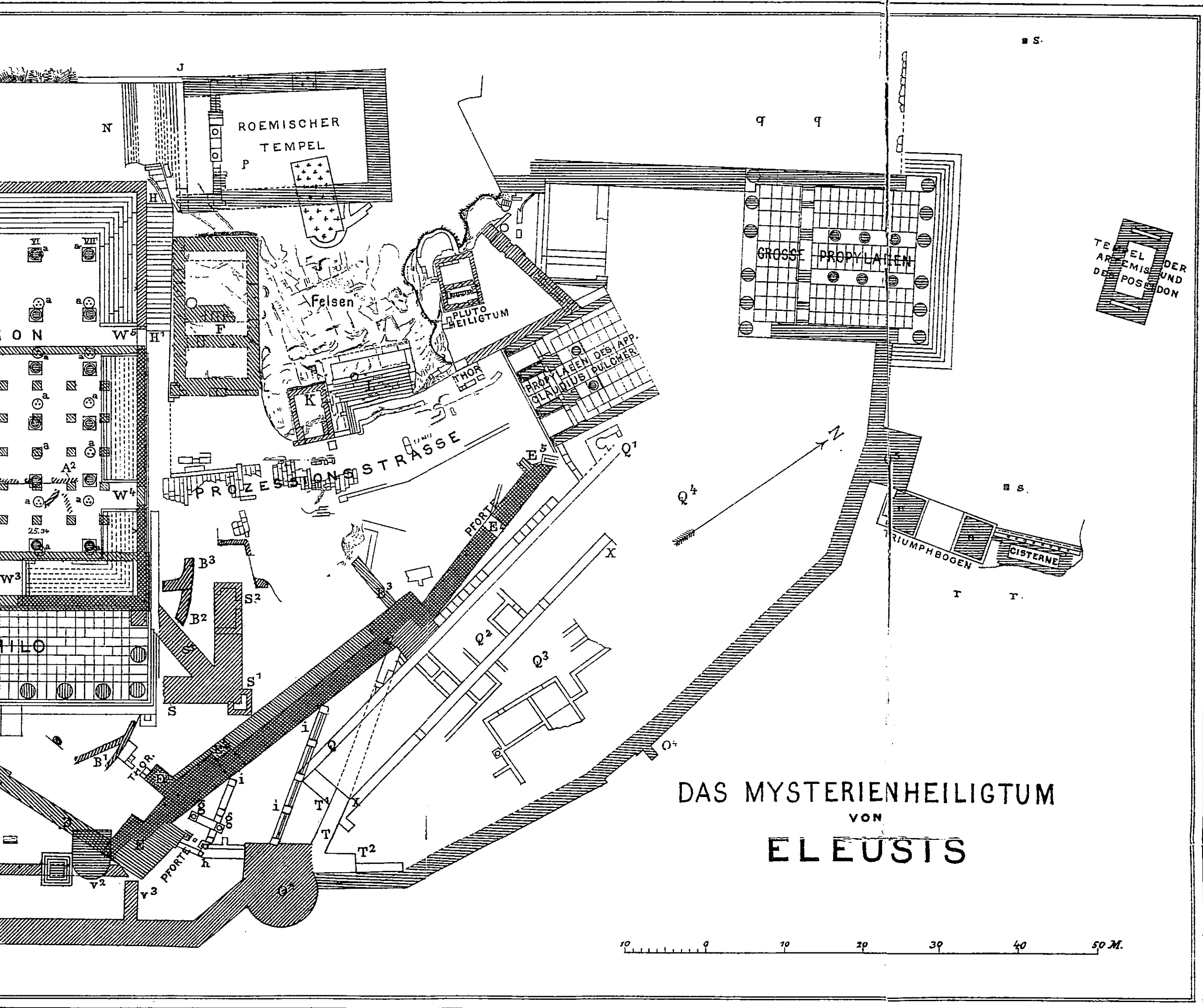
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

DEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890



- NACH W. DOERPFELD ΠΡΑΚΤΙΚΑ 1887 ΠΙΝ. 1.

Photolith. von H. Riffarth & C°.



Photolith. von H. Riffarth & Co.

REDUC

RAT

10:1

UCTION

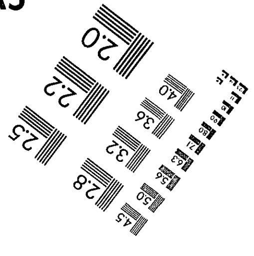
ATIO

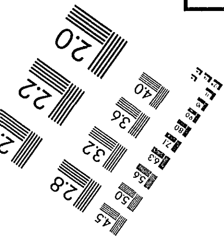
0:1

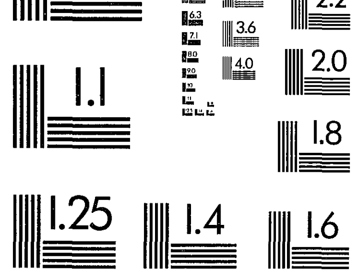
150 mm

100 mm

A5







1.0 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXY
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567

1.5 mm

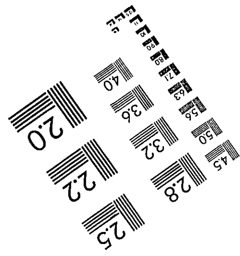
ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTU
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz12

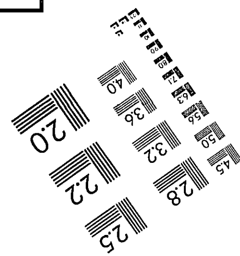
2.0 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRS
abcdefghijklmnopqrstu
1234567890

2.5 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQR
abcdefghijklmnopqrs
1234567890



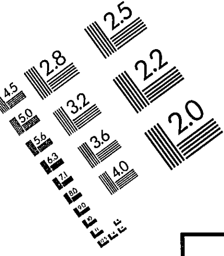
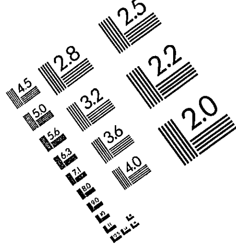
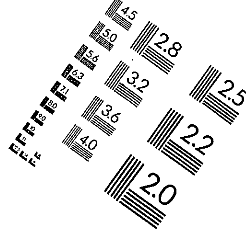
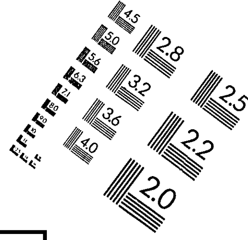
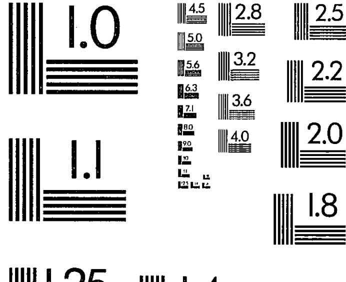


PRECISION℠ RESOLUTION TARGETS



A & P International
612/854-0088 FAX 612/854-0482
8030 Old Cedar Ave. So., Ste. #215
Bloomington, MN 55425

PM-MGP
METRIC GENERAL PURPOSE TARGET
PHOTOGRAPHIC

150 mm

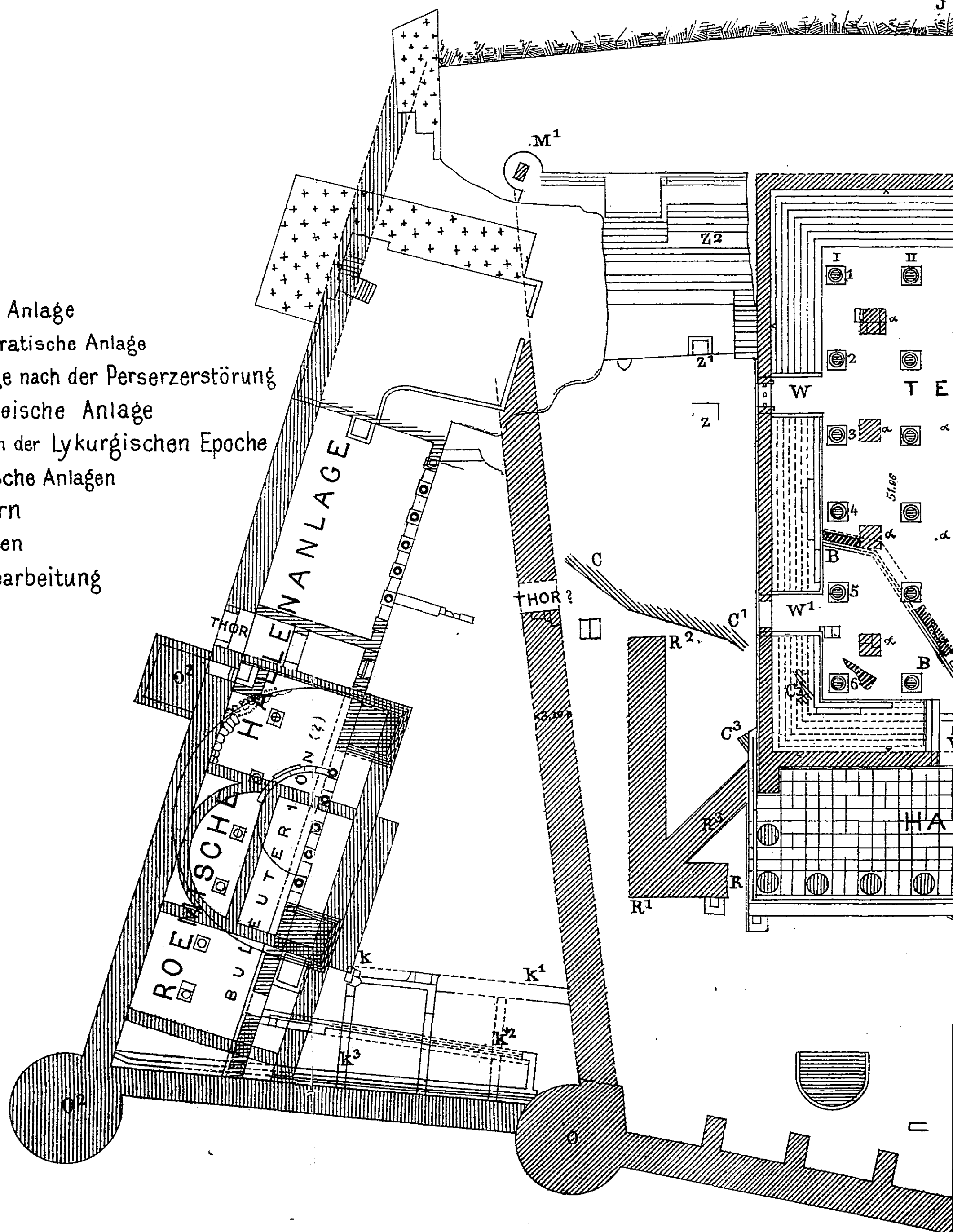
100 mm

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
abcdefghijklmnopqrstuvwxyz1234567890

DEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
bcdefghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890

FGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ
defghijklmnopqrstuvwxyz
1234567890



NACH W. DOERPFELD ΠΡΑΚΤΙΚΑ 1887 ΠΙΝ. 1.

ROEMISCHER TEMPEL

TELESTERION

HALLE DES PHILO

Felsen

PLUTO HEILIGTUM

THOR

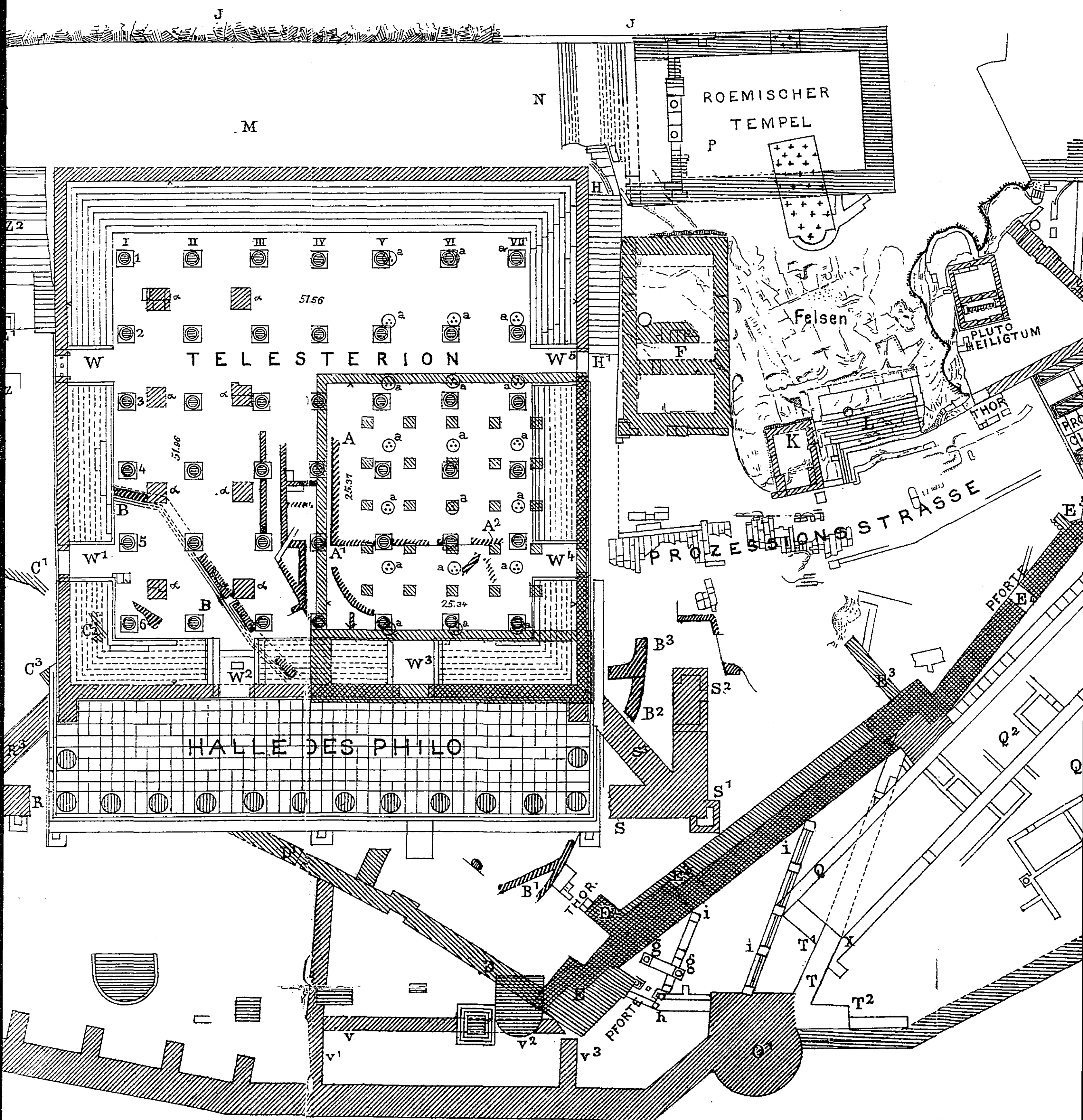
PROZESSIONS STRASSE

PFORTE

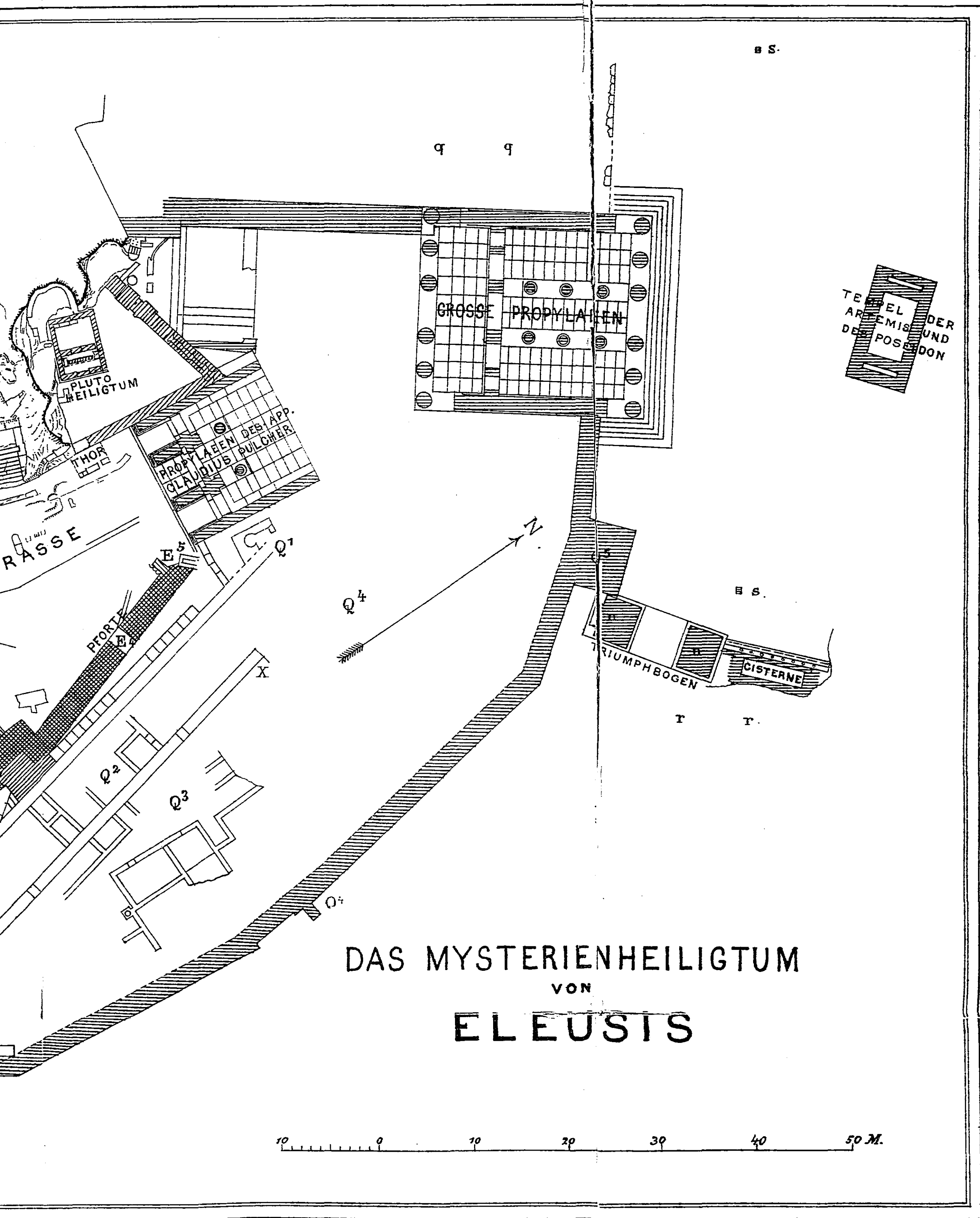
THOR.

PFORTE

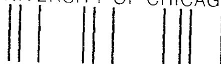
Photolith. von H. Riffarth & C°.



Photolith. von H. Riffarth & Cº.



s s.
q q
GROSSE PROPYLAEEN
TEMPEL DER ARTEMIS UND DES POSEIDON
PLUTO HEILIGTUM
PROPYLAEEN DES APP. CLAUDIUS PULCHER
THOR
RASSE
E5
Q1
N.
Q4
PFORTE
E4
X
s s.
TRIUMPHBOGEN
CISTERNE
r r.
Q2
Q3
DAS MYSTERIENHEILIGTUM
VON
ELEUSIS
10 0 10 20 30 40 50 M.


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 755 673